This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

90. a. 3

Lehrbuch
der
Geſchichte der Philoſophie
und
einer kritiſchen Literatur
derſelben.

Dritter Theil.

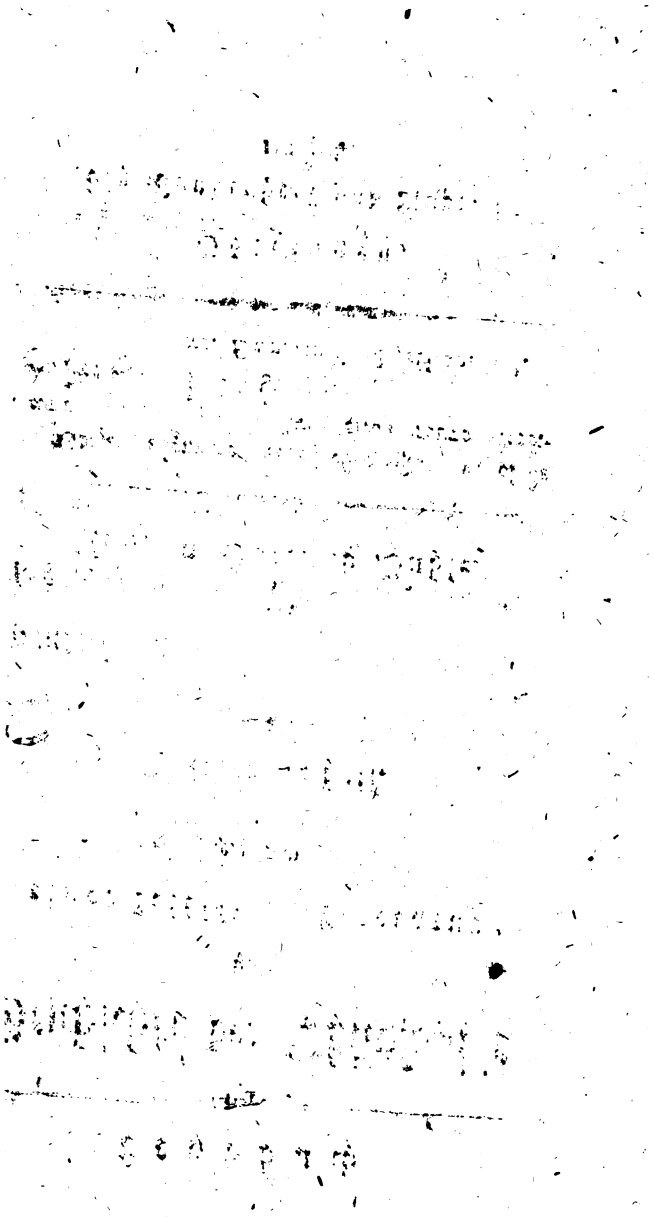
von

Johann Gottlieb Buhle.

Οἱ μεν εὑρηκεναι το αληθες εφασαν, οἱ δε απεφηναντο, μη δυνατον ειναι τουτο καταλημφθηναι, οἱ δε ετι ζητουσι.

Sext. Emp. Inſtit. Pyrrhon. init.

Göttingen,
bey Vandenhoek und Ruprecht.
1798.



Vorrede.

Dieser dritte Theil enthält ausser der praktischen Philosophie des Aristoteles eine historische Entwickelung der philosophischen Untersuchungen der Akademiker und Pyrrhonisten. Die Umständlichkeit, die ich auch hier beobachtet habe, wird, wie ich hoffe, darin ihre Rechtfertigung finden, daß durch

den Fleiß der neuern Gelehrten jene Partie der griechischen Philosophie noch ungleich weniger aufgehellt ist, als manche andere. Zu einer vollständigern Darstellung des praktischen Peripateticismus ist mir auch nicht einmal ein Versuch aus dem neuern Zeitalter bekannt geworden; und ich rechne eben deswegen gar sehr auf die Nachsicht der Kenner für die meinige. Das Raisonnement der Akademiker und der Pyrrhonier hat durch den vortreflichen Geschichtschreiber des Skepticismus, mei-

nem Collegen und Freund, Herrn Dr. Stäudlin, sehr viel Licht erhalten. Da Er inzwischen hauptsächlich die Beziehung jenes auf Moral und Religion im Auge hatte, und daher Manches umgehen konte, was nicht zunächst mit seinem Zwecke zusammenhieng; was hingegen von mir bey meinem allgemeinen Gesichtspuncte nicht unbemerkt gelassen werden durfte, so blieb mir eine Nachlese übrig.

Den polemischen Anhang bitte ich mir zu verzeihen. Es ist nicht die erste

Neckerey des Schriftstellers, mit welchem ich darin zu thun habe; sondern mehr als Eine hab ich ruhig ertragen. Ich würde auch der nicht geachtet haben, gegen welche ich mich vertheidige, wenn nicht in dem ganzen Benehmen des Mannes gegen mich etwas läge, das freylich dem unserer literarischen Verhältnisse unkundigen Publicum nicht verständlich seyn kann, das aber mich bestimte, Ihm einmal von seiner Kritteley meine Meynung zu sagen, damit er sich besinne, und zu einer unser bey-

der

der würdigen Kritik zurückkehre, deren er, wenn auch nicht durch sein Genie, doch durch seine große Gelehrsamkeit fähig ist, sobald die secunda pars Petri bey ihm nicht durch kleinlichten Egoismus ganz umnebelt wird.

Die folgenden Perioden der Geschichte der Philosophie werden die zwey nächsten Bände begreifen.

Göttingen, im April 1798.

Der Verfasser.

Vorrede.

der würdigen Kritik zurückkehre, denn er, wenn auch nicht durch sein Genie, doch durch seine große Gelehrsamkeit fähig ist, sobald die [illegible] parteiisch bey ihm nicht durch kleinlichten Egoismus ganz umnebelt wird.

Die folgenden Perioden der Geschichte der Philosophie werden die zwey nächsten Bände begreifen.

[illegible], im April

[illegible]

[illegible]

Geſchichte

der

Philoſophie.

Dritter Theil.

Geschichte

der

Philosophie.

Dritter Theil.

Geſchichte der Philoſophie.

Dritter Theil.

Neunte Epoche
der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte des Ariſtoteliſchen Syſtems.

Fortſetzung.

Praktiſche Philoſophie.

§. 322.

Die praktiſche Philoſophie wurde vom Ariſtoteles in drey Haupttheile geſchieden, einem dreyfachen Hauptverhältniße nach, in welchem der Menſch beym Handeln gegen Weſen ſeiner Art vorgeſtellt werden kann. Der Menſch iſt von Natur geſellig, und zur Verbin-

bindung mit ſeines Gleichen geneigt und beſtimmt. Er kann den Zweck, der ihm im Bewußtſeyn mehr oder minder deutlich vorſchwebt, und worauf ſein Beſtreben gerichtet ſeyn ſoll, ſich zur möglichſten Vollendung auszubilden, ohne gemeinſchaftliche Mitwirkung Anderer nicht erreichen; daher ſchließt er ſich auch, wie durch einen innern Drang dazu getrieben, an Andere an, und ſo entſteht eine Sphäre geſellſchaftlicher Thätigkeit unter den Menſchen, die, wenn ſie beſtehn, und ſich nicht aufreiben, vielmehr dem oberſten Zwecke aller menſchlichen Thätigkeit entſprechen ſoll, einer Regel bedarf, deren Befolgung die Bedingung ihrer innern Harmonie iſt. Jene Sphäre der geſellſchaftlichen Thätigkeit modificirt ſich aber auf eine dreyfache Art. Die Menſchen beſtimmen dieſelbe entweder als **Menſchen**, oder als **Bürger**, oder als **Hausväter** und **Familiengenoſſen**. Das praktiſche Verhältniß, worinn ſich die Menſchen als Menſchen gegenſeitig befinden, iſt ein **moraliſches**, und die Regel deſſelben macht den Gegenſtand der **Ethik** (Tugendlehre) aus. Hingegen das praktiſche Verhältniß der Menſchen als Bürger iſt ein **äußeres rechtliches**, und als ſolches der Gegenſtand der eigentlichen **Politik** (im engern Sinne des Worts nach Ariſtoteliſchen Begriffen). Endlich das praktiſche Verhältniß der Menſchen als Hausväter und Familiengenoſſen iſt ein **techniſches**, und

und ein Gegenſtand der Klugheitslehre (Oekonomik). Man muß bey der Beurtheilung der Beſtimmung dieſer philoſophiſchpraktiſchen Disciplinen darauf achten, daß Ariſtoteles keines jener Verhältniße als für ſich beſtehend dachte, ſondern er nahm ſie, wie ſie es der Erfahrung nach in der Wirklichkeit ſind, als in einander verflochten an, und trennte ſie, ſelbſt in theoretiſchem Betrachte, bey weitem nicht ſcharf und richtig genug. Daher gab er auch der geſamten praktiſchen Philoſophie den Namen der Politik (im weitern Sinne), weil der Zweck des Staats alle übrigen einzelnen Zwecke der Bürger unter ſich befaſſe; die praktiſche Philoſophie alſo überhaupt Regeln für das Verhalten im bürgerlichen Leben zu liefern habe. Der Unterſchied zwiſchen Pflicht und Recht, und ihren beyderſeitigen Principien, war damals noch nicht aufgeklärt, und auch Ariſtoteles hat ſich denſelben nicht ganz deutlich gedacht. Er hatte wohl eine Ahnung von einem Naturrechte, als einer beſondern Wiſſenſchaft; aber ſein Begriff davon floß doch mit dem Begriffe der Moral zuſammen; auch hat er jene Ahnung, außer daß er ſie in einem flüchtigen allgemeinen Umriße hinwarf, nicht weiter verfolgt. Was wir allgemeines Geſellſchaftsrecht, allgemeines Staatsrecht nennen, begreift er mit unter der Politik im engern Sinne.

Ariſtoteles bedient ſich zwar, wenn er ſeiner Schriften über Gegenſtände der praktiſchen Philoſophie erwähnt, des Ausdrucks: ηθικη πραγματεια, und daraus könte man ſchlieſſen, daß er das Syſtem der Moralphiloſophie ohngefähr eben ſo, wie die Neuern, angeordnet habe. Allein er gab jenen Schriften nur den Namen, ſofern ſie alle Sitten (ηθη) betreffen. Als ſyſtematiſche Wiſſenſchaft hieß ihm die Moralphiloſophie: τα πολιτικα περι τα ηθη, wobey er denn freylich die Politik im weiteſten Sinne verſtand. S. Ariſt. Rhet. I, 4. Der Grund hievon iſt, weil er den handelnden Menſchen überall als Bürger in einem Staate lebend betrachtete, den höchſten Zweck des Menſchen mit dem höchſten Zwecke des Bürgers als ſolchen, identiſch hielt, und glaubte, daß jener unerreichbar ſey, falls dieſer nicht erreicht würde. Er ſagt (Ethic. ad Nicom. I, 1): Ει γαρ και ταυτον εστιν (αγαθον) ενι και πολει, μειζον γε και τελειοτερον το της πολεως φαινεται και λαβειν και σωζειν· αγαπητον μεν γαρ και ενι μονω· καλλιον δε και θειοτερον εθνει και πολεσιν. Η μεν ουν μεθοδος τουτων εφιεται πολιτικη τις ουσα. Noch deutlicher und beſtimmter iſt hierüber eine Erklärung, die an der Spitze der Magna Moralia ſteht: Δει αρα, ει τις μελλει εν τοις πολιτικοις πρακτικος ειναι, το ηθος ειναι σπουδαιον. Μερος εστιν αρα, ως εοικε, και

και ἀρχη ἡ περι τα ηθη πραγματεια της Πολιτικης. Το δ' ὁλον και την επωνυμιαν δικαιως δοκει αν μοι εχειν ἡ πραγματεια, ουκ ηθικην, αλλα πολιτικην. Indessen war er doch durch die Natur der Sache gezwungen, von der Metaphysik der Sitten und der empirischen Moral, die aber, was wohl kaum einer Erinnerung bedarf, von ihm nicht von einander gesondert wurden, sondern in eine Disciplin verwebt waren, den Uebergang zur eigentlichen Politik im strengern Sinne des Wortes zu machen. Vergl. dieses Lehrbuch Th. II. §. 257 und die Note.

§. 323.

Das praktische Vermögen des Menschen überhaupt ist mit dem theoretischen aufs innigste verknüpft, und die Wirkungsart jenes ist der Wirkungsart dieses völlig analogisch. Es sind nach A. drey Fähigkeiten im menschlichen Gemüthe, welche die Erkentniß, und das Handeln regieren, die Sinnlichkeit, der Verstand (in der weitesten Bedeutung), und das Begehrungsvermögen (αισθησις, νους, ορεξις). Die Sinnlichkeit an und für sich ist nicht der Grund von Handlungen; denn es giebt Thiere, die Sinnlichkeit haben, die aber nicht handeln. Was im Verstande in Beziehung

auf die Erkentniß deßelben Bejahung und Verneinung iſt, das iſt im Begehrungsvermögen in Beziehung auf das Handeln die Begierde und der Abſcheu (διωξις και φυγη). Sofern beyde, der Verſtand und das Begehrungsvermögen, in gegenſeitiger Verknüpfung ſtehn, iſt das Ziel jenes Wahrheit (der Erkentniß), das Ziel dieſes Gerechtigkeit (der Begierde, ορεξις ορθη). Der Wahrheit ſteht die Falſchheit entgegen; der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit. So wie es alſo in theoretiſchem Betrachte nur auf die Beſtimmung des Wahren ankomt; ſo komt es in praktiſchem für ein thätiges Weſen, das zugleich verſtändig iſt, darauf an, daß die Aeußerung des Begehrungsvermögens mit der wahren Erkentniß des Verſtandes harmonirt, und ſich dadurch als eine gerechte Begierde erweiſt. Im Weſentlichen iſt das Begehrungsvermögen nicht vom Verſtande, als bloße Vorſtellkraft (mit Einſchluße der Sinnlichkeit) überhaupt genommen, ſpecifiſch getrennt; jenes iſt nichts weiter als eine beſondere Aeußerung dieſes. Das Princip des Handelns iſt der Willensentſchluß (προαιρεσις); denn er iſt die Urſache der Bewegung. Der Zweck des Handelns iſt er nicht. Von dem Willensentſchluße iſt wiederum das Princip die Begierde und die Vorſtellung des Zweckes. Jeder Willensentſchluß beruht daher auf Ueberlegung; dieſe bezieht ſich auf das Gute oder Bö-

se des Handelns; und jener kann nicht ohne Ueberlegung statt finden. Nicht jede Vorstellung hat Einfluß auf den Willen; sondern bloß diejenige, die einen Zweck enthält, und dadurch den Willen bestimmt. Man kann demnach sagen: der Willensentschluß ist der begehrende Verstand, oder die verständige Begierde. Ein solches Princip des Handelns aber existirt nur im Menschen. Διο ἡ ορεκτικος νους ἡ προαιρεσις, ἡ ορεξις διανοητικη. Και ἡ τοιαυτη αρχη ανθρωπος.

In der Erörterung der praktischen Philosophie des Aristoteles, namentlich seiner Moral, fange ich absichtlich mit der Charakteristik deßelben vom menschlichen Willensvermögen an. Er selbst hat einen ganz andern Gang genommen, auf Kosten der Verständlichkeit und leichtern Uebersicht seines Moralsystems. Zur Erläuterung der erstern im §. vorkommenden Sätze vergleiche man den zweyten Theil dieses Lehrbuchs §. 266.

Hr. Platner, dieser geistvolle Beurtheiler der Philosophie des Alterthums, versteht unter dem προαιρεσις des Aristoteles den überlegenden vernünftigen Willen, der nur durch Vorstellungen des Guten regiert werde. (Philos. Aphor. Th. II §. 384 Note). Das dachte A. nicht darunter. Die προαιρεσις ist der Willensentschluß, der auf die vernünftige Ueberlegung folgt, und durch diese bestimmt wird.

Ariſtoteles ſelbſt drückt ſich darüber ganz beſtimt aus Ethic. ad Nicom. III, 5: βουλευτον δε και προαιρετον το αυτο πλην αφωρισμενον ηδη το προαιρετον· το γαρ εκ της βουλης προκριθεν προαιρετον εστι. Παυεται γαρ εκαστος ζητων, πως πραξει, οταν εις αυτον αναγαγη την αρχην, και αυτο εις το ηγεμονικον· τουτο γαρ το προαιρεμενον. — Die βουλησις ſcheint mir denn das vernünftige Willensvermögen überhaupt zu bezeichnen, welches ſich nach der Idee und Beurtheilung des Zwecks beſtimmt. S. Magn. Moral. I, 18. Eudem. II, 10. V, 2. Uebrigens iſt von der προαιρεσις, dem verſtändigen Willensentſchluße, der Ueberlegung vorausſetzt, die Begierde überhaupt (ορεξις) wohl zu unterſcheiden. Die letztere kommt auch den Thieren zu, die προαιρεσις nicht.

§. 324.

Die Handlungen, ſofern ſie Folgen verſtändiger Begierden ſind, laſſen ſich auf zweyerley Verſtandesprincipien zurückführen. Dieſe ſind der reflectirende Verſtand, und die moraliſch nothwendig beſtimmende Vernunft. Beyde faßt Ariſtoteles oft unter dem gemeinſchaftlichen Namen νους zuſammen.

Der

Der reflectirende Verstand beschäfftigt sich mit Gegenständen, die anders seyn können, als wie sie von ihm gedacht und beurtheilt werden. Die Vernunft erkennt und bestimmt das Nothwendige, welches nicht anders seyn kann, als wie es von ihr erkannt und bestimt wird. Die Vernunft also ist das Vermögen der Principien, welche dem reflectirenden Verstande, sey es in theoretischem oder in praktischem Betrachte, zu Richtmaaßen und Gesetzen dienen. Das durch Reflexion geweckte Bewußtseyn dieser Principien macht die **Vernünftigkeit** (συνεσιν) aus. Die durch Reflexion erworbene Fertigkeit, den Zweck der Handlungen dem Vernunftprincipe gemäß zu beurtheilen, ist **Klugheit** (φρονησις). Beyde zusammen, Vernünftigkeit und Klugheit, in wirklicher Anwendung sowohl in contemplativen, als im praktischen Leben, sind **Weißheit** (σοφια). Betrachtet man aber die Handlungen als Folgen **bloßer Begierden**, so haben sie ihren Grund in dem Willensvermögen, sofern dieses vom Verstande und der Vernunft unabhängig ist, und den Bestimmungen dieser zwar gehorchen kann, aber ihnen auch zu widerstreiten vermag, und in der That oft widerstreitet. Es ist wohl zu bemerken, daß Aristoteles dieses Vermögen der bloßen Begehrungen nicht ganz und schlechthin dem vernünftigen Willen entgegensetzt. Er erklärt es zwar für unvernünftig, soferne es dem letztern

tern widerſtreitet; aber er räumt ihm ſelbſt ein vernünftiges Princip ein, ſofern es ſich dem vernünftigen Willen unterwirft, weil dieſe Unterwerfung, da es ſonſt in andern Fällen widerſtreitet, ohne ein vernünftiges Princip auch in ihm anzunehmen, nicht möglich ſeyn würde. Der vom A. ſo genannte unvernünftige Willen des Menſchen unterſcheidet ſich eben hiedurch von der Willkühr der Thiere, die bloß und ganz ſinnlich iſt.

Die hierher gehörigen Hauptſtellen ſind: Ethic. ad Nicom. I, 13. VI, 1 ſq. Magn. Moral. I, 10. Ueber den Unterſchiede des reflectirenden Verſtandes und der beſtimmenden Vernunft ſ. vorzüglich. Magn. Moral. I, 35. Eudem. V, 1 ſq. Vergl. dieſes Lehrbuch Th. II §§. 256. 257.

§. 325.

Die Handlungen des Menſchen ſind entweder **ſittlich**, oder **nicht**. Im letztern Falle ſind ſie nur Erſcheinungen, deren Geſetze für die **Phyſik** gehören, die aber dem praktiſchen Philoſophen gleichgültig ſind. Im erſtern Falle werden ſie durch die vernünftige Ueberlegung beſtimmt. Von den ſittlichen Handlungen iſt nothwendige Bedingung, daß ſie aus

der

der Selbstthätigkeit des Menschen entspringen, und freywillige Handlungen (ἑκούσια) sind. Dies leitet den Aristoteles auf die Untersuchung der Freyheit des Willens überhaupt. Der Mensch ist nur dann selbstthätig, wenn die Ursach seiner Thätigkeit in ihm selbst, und nicht außer ihm liegt. Mit dieser Selbstthätigkeit ist verbunden, daß er das Vermögen hat, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Nur diejenigen Handlungen demnach, welche aus einer solchen Selbstthätigkeit herrühren, können freywillige genannt werden. Hieraus fließt, daß alle Handlungen, die auf einem überlegten Vorsatze (προαιρέσεις) beruhen, freywillige Handlungen sind, und eben dadurch des Charakters der Sittlichkeit fähig; wiewohl umgekehrt nicht alle durch Selbstthätigkeit bewirkte, und insofern freywillige Handlungen, aus einem überlegten Vorsatze herrühren. Den freywilligen Handlungen (ἑκουσίοις) sind die unfreywilligen entgegengesetzt. Diese letztern werden vom A. in zwey Classen abgetheilt, deren erstere die durch Gewalt erzwungenen (βιαια), die zweyte diejenigen begreift, welche aus Unwissenheit geschehen (δι' ἀγνοιαν γινομενα). Die Wichtigkeit einer genauern Bestimmung der unfreywilligen Handlungen für die Zurechnung schärft A. ausdrücklich ein. Gewaltthätig erzwungen ist eine Handlung, deren Grund ganz außerhalb dem

dem Subjecte iſt, und zu welcher dieſes ſelbſt, es mag ſich thätig oder leidend verhalten, ſchlechterdings nichts beyträgt, z. B. wo jemand durch andere Menſchen, denen er nicht widerſtehn kann, phyſiſch determinirt wird. Ob diejenigen Handlungen unfreywillig genannt werden können, die Jemand verrichtet aus Furcht vor einem größern Uebel, oder um ein größeres Gut zu erhalten oder zu gewinnen, erinnert A., könne zweifelhaft ſcheinen; z. B. wenn ein Tyrann Jemanden zumuthe, eine böſe That zu begehn, widrigenfalls ſeine Eltern oder Kinder ermordet werden ſollten, und dieſer die That vollzöge, oder nicht; oder wenn Jemand bey einem Sturme auf dem Meere Güter aus dem Schiffe werfe, was er doch gewiß nicht gerne thue. Indeſſen entſcheidet A. dahin, daß ſolche Handlungen gemiſchte (theils freywillige, theils unfreywillige) genannt werden könten, daß ſie aber doch eigentlich für freywillige, oder freywilligen ähnlichere zu halten ſeyen. Denn unter den Umſtänden, unter welchen, in dem Zeitpuncte, wo ſie geſchehen, und bey dem Zwecke, welchen ſie haben, ſind dieſe Handlungen zu wählen; das Subject beſtimmt ſich alſo freywillig dazu; das Princip des Handelns liegt hier in ihm ſelbſt, und es hieng in dem Falle dabey von ihm ab, ob es auch nicht handeln wollte. Folglich ſind dieſe Handlungen freywillige in Hinſicht auf Ort, Umſtände, Zeit und Zwecke;

Zwecke; wenn sie gleich an und für sich genommen ungerne geschehen, da allerdings Niemand ohne alle Ursache bey gesunder Vernunft so handeln wird. Hiezu komt, daß man Menschen lobt, die eines guten und edeln Zweckes wegen Leiden, Beschwerden und Schande erdulden. Andern verzeihr man, wenn sie sich unmoralische Handlungen erlauben, weil sie durch Umstände dazu gedrungen wurden, deren Ertragung menschliches Vermögen übersteigt; aber man billigt und lobt doch ihr Benehmen nicht. Und es giebt sogar unmoralische Handlungen, die wir nicht begehn dürfen, wir mögen noch so sehr durch äußere Umstände dazu genöthigt werden; welche zu vermeiden, wir eher den Tod und die schmerzlichsten Qualen erdulden sollen; denn solche Gründe, setzt A. hinzu, welche den Alkmäon beym Euripides bewogen, seine Mutter zu tödten, sind lächerlich. Folglich sind auch Handlungen den freywilligen gleich zu achten, welche zwar durch äußere Umstände veranlaßt und ungerne unternommen wurden, die man aber doch gerade unter diesen Umständen frey wählte, und selbstthätig realisirte. Bey Handlungen, die aus Unwissenheit geschehen, muß man wohl unterscheiden, ob jemand aus Unwissenheit, oder unwissend, handle; denn die Zurechnung ist sich in dem einen und dem andern Falle gar nicht gleich. Handelt Jemand aus Unwissenheit, ohne über die Handlung

Kum-

Kummer zu empfinden, ſo handelt er nicht freywillig, weil er nicht wußte, was er that, aber auch nicht wider Willen, weil ihn die Handlung nicht betrübte. Wer aber in der Trunkenheit handelt, oder in einem leidenſchaftlichen Gemüthszuſtande, ſcheint nicht aus Unwiſſenheit, ſondern unwiſſend zu handeln. Jeder Böſewicht weiß nicht, was er thun und was er laſſen ſoll, indem er handelt, und dadurch werden die Menſchen überhaupt böſe und ungerecht. Das unfreywillige Handeln rühret aber nicht daher, daß Jemand im Momente des Handelns nicht weiß, was er thun ſolle; denn die Unwiſſenheit beym Willensentſchluße iſt nicht Urſache des Unfreywilligen, ſondern des Böſen; auch rühret es nicht her aus der Unwiſſenheit überhaupt, da man Menſchen wegen derſelben tadelt; ſondern es entſpringt aus der Unwiſſenheit einzelner Umſtände bey der Handlung; denn nur hier pflegt man den Handelnden zu bemitleiden, und ihm zu verzeihen. So kann Jemand die Beſchaffenheit und Folgen der Handlung nicht kennen, die er unternimmt; er irrt ſich vielleicht in gewißen Vorausſetzungen dabey; er beabſichtigt etwa ganz andere Zwecke, als zu denen die Handlung natürlich geeignet iſt. Hier kann man ſagen, daß er aus Unwiſſenheit unfreywillig handle.

Ariſt. Ethic. ad Nicom. III, 1 ſq. VII, 9 ſq. Magn. Moral. I, 13. Eudem. II, 6. ſq. Man ſieht, daß Ariſtoteles die Freyheit als eine Thatſache im Bewußtſeyn geradezu annahm, und nur die Möglichkeit der überlegten Wahl und der phyſiſchen Ausführbarkeit des beſtimmten Wollens zu ihrer Bedingung machte. An eine Erklärung der Freyheit und der Verträglichkeit derſelben mit dem Satze vom zureichenden Grunde hat er nicht gedacht. Seine Lehre von der Zurechnung erſcheint hier ſchon als ziemlich vollendet. Vergl. Plattner's philoſ. Aphor. Th. II §. 557. die Note.

§. 326.

Der überlegende freye Willen beſtimmt ſeinen Entſchluß (προαιρεσιν) nach einem Zwecke. Es entſteht alſo die Frage: iſt dieſer Zweck, ſofern er gewollt wird, ein wirkliches Gut, oder ein ſcheinbares? Diejenigen, welche ihn für ein wirkliches Gut erklären, müſſen zugeben, daß derjenige, welcher einen unrechten Zweck wählt, denſelben nicht gewollt habe; denn, hätte er ihn gewollt, ſo war er nach der Vorausſetzung ein wirkliches Gut; in der That aber war er doch ein Uebel. Wird hingegen der gewollte Zweck für ein ſcheinbares Gut erklärt, ſo wird eigentlich nichts wie ein wirk-

liches Gut gewollt, sondern nur das, was einem jeden ein Gut scheint; nun scheint aber dem Einen dieses, dem Andern jenes, oft auf die entgegengesetzte Weise. Da man also keiner dieser beyden Meynungen beypflichten kann, so bleibt nichts übrig, als wie die Behauptung: Was absolut und schlechthin gewollt wird, ist ein wirkliches Gut; allein der Willen eines jeden Individuums wählt das, was ihm ein Gut scheint. Daher wählt der gute Mensch das wirkliche Gute, das wahrhaft Wünschenswerthe; der böse das, was ihn der Zufall für ein Gut ansehn läßt. So sind gesunden und gut gewöhnten Körpern Dinge heilsam, die wirklich heilsam sind; kranken und verderbten andere, bittere, süße Arzneyen u. s. w. Der gute Mensch urtheilt richtig über die Dinge, und das wahre Richtmaaß für seine Handlungen leuchtet ihm gleich ein. Den großen Haufen blendet die Wohllust, die, da sie kein wirkliches Gut ist, doch den Schein des Guten an sich trägt. Er sucht also das Angenehme, wie ein Gut, und flieht den Schmerz, wie ein Uebel.

Ethic. ad Nicom. III, 6.

§. 327.

Plato hatte den Satz aufgestellt: Der Mensch ist nicht mit Freyheit böse, weil die Vernunft nur das Gute wollen kann. Diesen Satz unterwarf Aristoteles einer besondern Prüfung, deren Resultat eine gänzliche Leugnung deßelben war. Der Gegenstand des überlegenden Willens ist ein Zweck, und der gefaßte Entschluß ist auf diesen gerichtet; wozu wir uns aber mit Ueberlegung entschließen, dazu entschließen wir uns frey. Die Tugend bezieht sich auf überlegte Handlungen; sie ist folglich in unserer Gewalt; und so muß es auch das Laster seyn. Denn, was wir nach Freyheit thun können, können wir auch nicht thun, und was wir nach Freyheit unterlassen können, können wir auch thun. Gesetzt, daß das Nichtthun, oder das Thun, schändlich wäre, so ist es gleichwohl in unsrer Willkühr, sobald das Gegentheil des Einen oder des Andern in unserer Willkühr ist. Zur Bestätigung seiner Meynung berief sich A. auch auf die gemeine praktische Denkart. Die Richter bestrafen die Urheber böser und schändlicher Handlungen, sobald diese nicht dazu gewaltsam gezwungen waren, oder nicht aus Unwissenheit handelten; sogar bestrafen sie die Unwissenheit, sofern sie verschuldet wurde; die Urheber edler Handlungen hingegen ehren sie durch Belohnungen;

gleichſam als ob ſie jene von fernern ähnlichen Handlungen abſchrecken, dieſe dazu aufmuntern wollten. Niemand ermuntert aber den Andern zu ſolchen Handlungen, die nicht in ſeiner Gewalt ſind, und freywillig von ihm ausgeübt werden können. Eben ſo wenig kann alsdenn das Abſchrecken ſtatt finden. Demnach iſt der Menſch eben ſo wohl mit Freyheit böſe, wie er mit Freyheit tugendhaft iſt.

Vergl. dieſes Lehrbuch Th. II. §. 235. Ethic. ad Nicom. III, 7. Magn. Moral. I, 9.

§. 328.

So wie aus der Zurechnung der Handlungen im gemeinen Urtheile die Freyheit derſelben folgt, ſo deuten das Lob, oder der Tadel, womit man ſie belegt, auf eine Regel hin, die das ſittlich Gute oder ſittlich Böſe beſtimmt. Jeder überlegte Willensentſchluß hat einen Zweck zum Objecte, der durch die Handlung realiſirt werden ſoll; die moraliſche Güte des Entſchluſſes hängt alſo von der richtigen Beurtheilung des Zweckes und der Mittel dazu ab. Dasjenige, wonach Jemand ſtrebt, oder der Zweck einer Handlung, erſcheint dem Subjecte immer im Momente des Handelns als ein Gut, mag nun der Zweck in einer Thätigkeit

ſelbſt,

selbst, oder in einem Producte derselben bestehn. Es leuchtet aber beym ersten Blicke ein, daß nicht nur eine große Mannichfaltigkeit der Zwecke des Handelns statt findet, sondern auch ein sehr verschiedener Werth derselben in Beziehung auf den Menschen. Ein Zweck ist wichtiger, als der andere, wenn er diesen unter sich befaßt, und man nach diesem nur strebt, um ihn als Mittel für jenen anzuwenden. So ist der Zweck der Medicin die Gesundheit, der Schiffsbaukunst die Hervorbringung eines Schiffes, der Kriegeskunst der Sieg, der Oekonomik der Reichthum. Alle diese Zwecke aber sind wiederum einem höhern untergeordnet, der sich denken läßt. Demnach da von der richtigen Beurtheilung des Zweckes der Handlungen die moralische Güte derselben bestimmt wird, ist ein Maaßstab nothwendig, nach welchem die Beurtheilung entscheiden muß. Dieser Maaßstab kann in nichts anderm liegen, als im Begriffe des **höchsten Gutes**; denn dieses kann allein den höchsten Endzweck alles Vorhandnen, und aller Thätigkeit, ausdrücken. Der Begriff des höchsten Gutes muß also zunächst genauer untersucht werden. Seiner **Form** nach ist er leicht anzugeben: Das höchste Gut ist dasjenige, was wir um sein selbst willen, und in Beziehung auf welches nur wir alles übrige begehren. Desto schwieriger hingegen ist die Bestimmung seines Objects.

§. 329.

Ariſtoteles kritiſirt zuvörderſt die verſchiedenen Meynungen, welche über das Weſen des **höchſten Gutes** ſowohl im gemeinen Leben herſchten, als von andern Philoſophen aufgeſtellt waren. Er bemerkt, daß man überhaupt ſehr ſtreitig deswegen ſey, und es ſcheine faſt, als ob die gangbaren Begriffe in der Geſellſchaft vom Guten und Gerechten mehr durch poſitive Geſetze beſtimmt würden, als durch allgemeingültige Vernunft. Gleichwohl müſſe es einen wahren Begriff des höchſten Gutes geben, und es ſey für das Leben höchſt wichtig, dieſen zu kennen. Das höchſte Gut beſteht nicht, wie der große Haufen, und auch manche Philoſophen, z. B. die Epikuriſche Schule, wähnen, im Genuſſe der Wohlluſt, auch nicht in Reichthume und äußerer Ehre. Sinnliche **Wohlluſt** iſt das höchſte Gut des Thiers, aber nicht des Menſchen. Der **Reichthum** wird auch nicht um ſein ſelbſt willen geſucht, ſondern um noch etwas Anderes durch ihn zu erlangen, das man folglich für erhabner und beſſer hält. Die äußere **Ehre** iſt etwas ſehr zufälliges. Das höchſte Gut muß ſich durch die freye Selbſtthätigkeit jedes Menſchen erwerben laſſen, und darf nicht entriſſen werden können. Auch bauen diejenigen, welche nach Ehre trachten, gerade auf das Urtheil der Tugend-

gendhaften am meiſten; eben dadurch erkennen ſie der Tugend einen höhern Rang zu. Gegen Plato bemühte ſich Ariſtoteles auch darzuthun, daß keine Idee des höchſten Gutes exiſtiren könne. Exiſtirte eine ſolche Idee des höchſten Guts, ſo müßte ſie in einer einzigen Kategorie beſtimmt ſeyn, als Subſtanz, oder Qualität, oder Verhältniß. Allein die Güter werden bald als Subſtanzen, bald als Qualitäten, bald als Verhältniße gedacht; die Subſtanz geht aber vor dem Verhältniße her; es kann demnach von den Gütern keine gemeinſchaftliche Idee vorhanden ſeyn. Ferner wäre das Gute in Einer Idee enthalten, müßten die Güter alle in Einer Wiſſenſchaft begriffen werden können, was nicht der Fall iſt. Die einzelnen praktiſchen Diſciplinen haben jede eine beſondere Art der Güter zum Gegenſtande. Endlich aus dem thätigen Verhalten der Menſchen erhellt offenbar das Nichtſeyn einer Idee des Guten. Schwebte dieſe der Vernunft als Muſter vor, ſo iſt unbegreiflich, warum ſo viele Menſchen dieſelbe nicht kennen, und ihr Verhalten danach einrichten.

Ariſtot. Ethic. ad Nicom. I, 1-4. Magn. Moral. I, 1-4. Ethic. ad Eudem. I, 1 ſq cap. 8. Vergl. über die Platoniſche Vorſtellungs-

lungsart vom höchſten Gute oben Th. II. §. 234. ff.

§. 330.

Nach jener Kritik entwickelt A. ſeine eigene Theorie vom **höchſten Gute**. **Erſtlich**: Es muß ein **abſolut Vollkommes** ſeyn. Wäre nur Ein Menſch, der in aller Hinſicht vollkommen wäre, ſo würde er das höchſte Gut darſtellen. Wären mehr Menſchen der Art, ſo würde das höchſte Gut in dem Inbegriffe ihrer Vollkommenheit beſtehen. Man kann alſo das höchſte Gute in die Vollendung der Zwecke der Menſchheit ſetzen. Dieſe iſt die wahre **Glückſeeligkeit**, die über alles Lob iſt, nichts weiter bedarf, lediglich um ihrer ſelbſt willen begehrt wird, auf welche, als den oberſten Endzweck, alle übrigen Zwecke ſich beziehen. **Zweytens**: Nimmt man den **Menſchen** als ein **vernünftiges Weſen**, ſo kann der höchſte Zweck des Menſchen nur eine **vernünftige Thätigkeit** ſeyn, und eben in dieſer vernünftigen Thätigkeit ſelbſt kann denn auch nur das **höchſte Gut** des Menſchen liegen. Dieſes beſteht alſo nicht in einem **Beſitze**, oder einer **Fähigkeit**. Denn, was man beſitzt, erſcheint immer nur als ein Mittel zu einem Zwecke, und die **Fähigkeit** könnte ſeyn, ohne

ohne daß Jemand sie anwendete; er würde also doch das höchste Gut in diesem Falle nicht wirklich hervorbringen. Mithin muß das höchste Gut erworben werden, eben weil sein Wesen in der Thätigkeit enthalten ist; es ist keine Gabe der Götter, oder ein Geschenk des Glücks. Die äußern Güter gehören mit zum höchsten Gute; doch bloß als Mittel zu demselben. Denn freylich könte Jemand das höchste Gut nicht realisiren, sofern es ihm an den nothwendigen Mitteln dazu fehlte, oder äußere unbesiegbare Hindernisse seiner vernünftigen Thätigkeit im Wege, ständen. **Drittens:** Die vernünftige Thätigkeit des Menschen ist für sich mit Glückseeligkeit verbunden. Wer nicht an der Tugend Vergnügen findet, ist auch nicht tugendhaft, und die aus der Tugend entspringende Glückseeligkeit ist es allein, die das Loos der Menschen über das Loos der thierischen Natur emporhebt. Die Thiere kann man nicht glückseelig heißen, so wenig wie Kinder, die noch keiner vernünftigen Thätigkeit fähig sind. **Viertens:** Ungeachtet die vernünftige Thätigkeit die oberste Bedingung des höchsten Gutes für die Menschen als vernünftige Wesen ist, so macht sie doch allein noch nicht das ganze höchste Gut aus. Der Tugendhafte kann durch seinen körperlichen Zustand und die äußern Umstände, die außer seiner Gewalt sind, sehr unglücklich seyn; und das Glück-

seeligkeit überhaupt ein wesentliches Bestandstück des höchsten Gutes sey, darin stimmen alle überein. Deswegen ist es das Ziel der wissenschaftlichen Politik, (im weitern Sinne) die bürgerliche Gesellschaft so zu organisiren und zu leiten, daß die Menschen sowohl durch innere Gesinnung, als auch durch ihre äußern Verhältnisse, der Tugend fähig, und eben dadurch wiederum des höchsten Gutes, soweit es für sie möglich ist, theilhaft werden.

Ethic. ad Nicom. I, 5-10. Magn. Moral. I, 4. 5. Ethic. ad Eudem. II, 1. — Bey der Untersuchung des Begriffs vom höchsten Gute prüft Aristoteles auch die Behauptung des Solon: Niemand sey vor seinem Tode glücklich zu preisen; und wirft zugleich die Probleme auf: ob man den Verstorbenen Glückseeligkeit beylegen könne? und, ob das Schicksal der im Leben hinterbliebnen auf die Glückseeligkeit der Verstorbenen Einfluß habe? Er verwirft die Behauptung des Solon, wenn von wahrer Glückseeligkeit die Rede sey, die in der vernünftigen Thätigkeit besteht, und die jeder zu jeder Zeit des Lebens genießt, wo er diese ausübt. Jene Behauptung sey nur insofern wahr, als man Glückseeligkeit auf zufällige günstige Ereignisse, den Besitz irdischer Güter, u. w. beschränke, die freylich eben ihrer Zufälligkeit wegen noch vor dem Tode eines Menschen aufhören, und sich in ihre Gegentheile verwandeln können. Uebrigens giebt er doch zu,

zu, daß der tugendhafte Mann zwar nie elend (ἀθλιος) werden möge, aber auch nicht glückseelig heißen könne, wenn er z. B. das Schicksal des Priamus habe. Man sieht also, daß Aristoteles zwar die Tugend zum wesentlichen Bestandstücke des höchsten Gutes machte, daß er auch mit der Ausübung der Tugend selbst schon eine gewiße Glückseeligkeit verknüpft glaubte; aber doch auch den Antheil der äußern Dinge, die außer der Gewalt des Menschen sind, an der Hervorbringung der vollendeten Glückseeligkeit nicht übersah. Eben deswegen dachte er sich auch nur die Gottheit als den Repräsentanten des vollendeten höchsten Gutes. Seine Meynung über die beyden andern erwähnten Probleme scheint er absichtlich, um den Volksglauben zu schonen, mit Zurückhaltung dargelegt zu haben. Hätte er sie consequent aus seinen Begriffen von der unsterblichen Seele bestimmen wollen, so mußte er allen Einfluß der Schicksale der Hinterbliebnen auf die Ruhe und Glückseeligkeit der Verstorbenen geradezu ableugnen. So aber entscheidet er bloß dahin: Wenn ja das Schicksal der Hinterbliebnen die Verstorbenen angehe, so könne doch dieser Einfluß nur höchst unbedeutend seyn, und, wie er bestimmt genug hinzusetzt, weder zur Glückseeligkeit noch zur Unglückseeligkeit der Verstorbenen beytragen. Ethic ad Nicom. I, 11. ad Eudem. II, 1.

§. 331.

§. 331.

Der Begriff des höchſten Guten, der als Maaßſtab zur Beurtheilung der Zwecke des ſittlichen Handelns dient, gewährt nun auch das eigentliche Merkmal des Begriffes der **Tugend**. Der Seele kommen **Affecten** (παθη), **Vermögen** (δυναμεις) und **Beſtimmungen** jener (**Fertigkeiten**, ἑξεις) zu. Die **Affecten** ſind Begehrungen mit Luſt oder Unluſt verknüpft. Die **Vermögen** ſind die Anlagen, wodurch wir der Affecten fähig ſind. Die **Beſtimmungen** betreffen das Verhalten gegen die Affecten. Nun ſind die **Tugenden** weder Affecten noch Vermögen. Denn um der Affecten überhaupt willen werden wir weder gut noch böſe genannt, weder getadelt noch gelobt. Die Affecten äußern ſich ohne vorherige Ueberlegung, die Tugenden und Laſter aber, als ſolche, niemals. Durch die Affecten werden wir bewegt; durch Tugenden und Laſter nicht; in Anſehung dieſer befinden wir uns bloß in einem gewißen Verhältniße (κατα μεν τα παθη κινεισθαι λεγομεθα· κατα δε τας αρετας και τας κακιας ου κινεισθαι, αλλα διακεισθαι πως). Eben deswegen ſind die Tugenden auch keine **Vermögen**. Wir heißen weder gut noch böſe, weil wir ein Vermögen der Affecten haben; und wir ſind auch von Natur weder gut noch böſe, da doch die Vermögen

mögen in uns von Natur vorhanden ſind. Sonach bleibt nichts übrig, als wie, daß die Tugenden ſelbſtthätige Beſtimmungen (ἕξεις) ſeyn müſſen. Hiemit iſt aber vorerſt nur der formale Charakter der Tugend angegeben; noch nicht der materiale. Ueberhaupt genommen iſt die Tugend eine Fertigkeit, wodurch Jemand ein guter Menſch iſt, d. i. ſeine Geſchäffte gut verrichtet. Nun läßt ſich aber von allen ſtetigen und diſcreten Dingen ein Mehr, ein Weniger, und ein Mittelmaaß annehmen, und zwar entweder in Hinſicht auf die Dinge ſelbſt, oder in Hinſicht auf ihre Beziehung zu uns. In Hinſicht auf die Dinge ſelbſt iſt das Mittelmaaß dasjenige, was zwiſchen den beyden Extremen, dem Zuviel und Zuwenig, in der Mitte liegt, und dieſes Mittelmaaß iſt allen Dingen gleich. In Hinſicht auf die Beziehung der Dinge zu uns iſt es dasjenige, was für uns da ſeyn muß, ſo daß weder Zuviel noch Zuwenig da iſt. Dieſes Mittelmaaß iſt aber für jeden Menſchen verſchieden. Was dem Milon zu wenig Speiſe iſt, iſt dem Anfänger in gymnaſtiſchen Uebungen zuviel. Jeder vernünftige Menſch aber ſtrebt nach dem Mittelmaaße, nicht in Hinſicht auf das Object, ſondern in Hinſicht auf ſich ſelbſt. Jede Wiſſenſchaft oder Kunſt kann nur alsdenn auf Vollendung ihrer Erzeugniße Anſpruch haben, wenn ſie bey denſelben das

Mittel-

Mittelmaaß erreicht, ſo daß ihnen weder etwas genommen, noch hinzugefügt werden kann, gleichſam als ob das Zuviel und Zuwenig ihre Vollkommenheit mindere oder aufhebe. Die Tugend bezieht ſich auf Affecten und Handlungen aus denſelben, und bey dieſen giebt es ganz beſonders ein Zuviel und Zuwenig und ein Mittelmaaß: Das Mittelmaaß allein billigt die Vernunft; die beyden Extreme verwirft ſie. Die Tugend beſteht alſo gerade darin, zu beſtimmen, zu welcher Zeit, aus was für Gründen, gegen was für Menſchen, zu welchem Zwecke, und auf welche Art, man aus Affecten handeln ſolle; d. i. das Mittelmaaß des Handelns aus Affecten zu beſtimmen. Denn dieſes drückt das Sittlich Beſte aus, und wird als gut und recht anerkannt und geprieſen. Die Tugend iſt alſo eine Fertigkeit, mit Klugheit einen Entſchluß des Handelns zu faſſen und auszuführen, der das dem Subjecte angemeſſene Mittelmaaß bezweckt und realiſirt, als welches der durch die Vernunft beſtimmte Kanon des Sittlich Guten und Rechten iſt. Die Pythagoreer hatten denſelben Begriff der Tugend; nur beruhte er bey ihnen mehr auf einem glücklichen Zutreffen der Folgerungen aus ihren Principien, wie auf einer gründlichen Unterſuchung des praktiſchen Vernunftvermögens. Das Gute, ſagten ſie, iſt etwas genau Begrenztes und Beſtimmtes; das Böſe etwas

Unbe-

Unbegrenztes und Unbestimmtes. Daher ist das Gute schwer, das Böse leicht zu erreichen, wie es schwer ist, ein Ziel zu treffen, und leicht, es zu verfehlen. Εσθλοι μεν γαρ ἁπλως· παντοδαπως δε κακοι.

Ethic. ad Nicom. II, 4. 5. Ethic. ad Eudem. II, 3. Magn. Moral. I, 25. Metaphys. I, 5. Der Unterschied des Aristotelischen Moralsystems von dem Stoischen, dem Epikurischen, und dem Platonischen, ergiebt sich leicht, wenn man nur die Begriffe von dem höchsten Gute und der Tugend, welche den letztern zum Grunde liegen, mit den Aristotelischen vergleicht. Die Stoiker schlossen die Glückseeligkeit, sofern sie von äußern Dingen abhängt, und durch die sinnliche Organisation des Menschen bestimmt wird, ganz vom Begriffe des höchsten Gutes aus. Die Glückseeligkeit des Stoischen Weisen bestand in dem Bewußtseyn seiner moralischen Würde selbst, und sie konte bey ihm statt finden, auch bey den größten körperlichen Leiden, und dem härtesten äußern Schicksale, das den Weisen betraf. Die Tugend des Stoischen Weisen war die Uebereinstimmung der Zwecke seiner Handlungen mit dem Vernunftbegriffe des schlechthin Guten, d. i., deßen, was immer und durchaus dem Menschen nützt. Die Moral der Stoiker erhielt durch diese Begriffe etwas Ueberspanntes, und über das Vermögen der menschlichen Natur Hinausgehendes. Aristoteles paßte seinen

ſeinen Begriff des höchſten Gutes mehr den Forderungen der geſamten menſchlichen Natur an, wie ſie einmal iſt. Aeußere Glückſeeligkeit war ihm ein dem Begriffe des höchſten Gutes unentbehrliches Stück, ſofern von einem höchſten Gute die Rede iſt, das Endzweck der Beſtreburgen des Menſchen ſeyn ſoll. Der Ariſtoteliſche Weiſe konte daher tugendhaft ſeyn, auch bey körperlichem Leiden und unter harten Schickſalen, aber er war alsdenn nicht glückſeelig. Auch der Ariſtoteliſche Begriff der Tugend vertrug ſich beſſer mit der menſchlichen Natur, als der Stoiſche. Von der Apathie wollte Ariſtoteles nichts wiſſen. Nur ein Mittelmaaß im Verhalten gegen die Affecten ſollte ein tugendhafter Menſch beobachten. Deswegen gab es für ihn nicht Eine Tugend und Ein Laſter von gleichem Werthe und Unwerthe; ſondern er nahm Grade der Tugend, wie des Laſters, an, und erklärte Eine Handlung für moraliſch edler oder ſchlechter als die andere. Hiebey vergab aber A. den Anſprüchen der im Sittlichen geſetzgebenden Vernunft nichts. Er verwarf ſchlechthin den Epikuriſchen Begriff des höchſten Guts und der Tugend, deßen weſentliches Merkmal und Maaßſtab allein vom ſinnlichen Vergnügen entlehnt war. Das Platoniſche Ideal des Guten, wonach der Menſch in ſeinem Handeln ſtreben ſolle, war ihm zu ſchwärmeriſch, und widerſtritt auch ſeinen theoretiſchen Meynungen von der objektiven Exiſtenz der Ideen überhaupt.

Der

Der auf jenem beruhende Kanon der Sittlichkeit schien ihm nicht auf alle mögliche einzelne freye Handlungen anwendbar, und auch nicht mit der menschlichen Natur, wie sie ist, ganz verträglich.

§. 332.

Die Tugend kann als moralischer Charakter eines Menschen überhaupt, und auch in besonderer Beziehung auf einzelne Handlungen desselben, verstanden werden. In der erstern Bedeutung ist es, um Jemanden die Tugend beylegen zu können, nicht hinreichend, daß er in einzelnen Fällen und zuweilen tugendhaft handle, oder daß einzelne seiner Handlungen das empirische Merkmal der Tugend haben; sondern es wird dazu erfodert, daß der Mensch die Beschaffenheit der Handlungen in ihrem Verhältniße zur Moralität wirklich kenne; daß er die Handlung absichtlich und um der sittlichguten Maxime willen so ausübe; daß endlich seine Gesinnung in dieser Handelnsweise fest und unveränderlich sey. In der wirklichen Aeusserung des tugendhaften Charakters überhaupt unterscheidet Aristoteles zwey Hauptarten derselben, und folglich zwey Hauptarten der einzelnen Tugenden. Die erstere entspringt unmittelbar aus der Vernunfteinsicht der Güte der Handlung, wodurch der Willen zur Realisirung

dieſer beſtimmt wird. Die andere entſpringt aus der Gewöhnung des Willens auf eine der ſittlichen Maxime gemäße Weiſe ſich praktiſch zu verhalten. Daher iſt die Tugend überhaupt nicht angebohren, ſondern kann nur erworben werden. Nimmt man die Tugend in der zweyten Bedeutung, ſo gilt ſie von den Handlungen ſelbſt, und iſt ſo mannichfaltig, wie die ſittlich freyen Handlungen es ſind. Hier in dieſem Sinne kann Jemand Tugenden ausüben, ohne darum die Tugend (als Charakter überhaupt) zu beſitzen. Der Satz: **Es giebt nur Eine Tugend**, gilt alſo bloß von der Tugend in der erſtern Bedeutung, nicht aber von der Tugend in der zweyten Bedeutung.

Ethic. ad Nicom. II, 1—3. Magn. Moral. I, 1—6. Ethic. ad Eudem. II, 1. 2.

§. 333.

Daß die Beobachtung des **Mittelmaaßes** zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig das Weſen der Tugend ſey, ſuchte A. aus der Induction von Handlungen darzuthun, welche wir tugendhaft nennen. So iſt die Tapferkeit das Mittelmaaß zwiſchen Zaghaftigkeit und Verwegenheit; die Mäſſigkeit zwiſchen unempfind-

pfindlicher Trägheit und Unmäßigkeit; die Sparsamkeit zwischen Geiz und Verschwendung; der Edelmuth zwischen Ehrsucht und Niederträchtigkeit; die Milde zwischen Zorne und Gleichgültigkeit u. w. Für Manche von den Extremen, weil sie im wirklichen Leben seltener vorkommen, vermißte A. in der griechischen Sprache besondere Namen; z. B. für die unempfindliche Trägheit; die auch für Wohllust gar keine oder sehr wenig Empfänglichkeit hat; diese, meynte er, sey ein so ungewöhnliches Phänomen (bey den Griechen), daß man nicht daran gedacht habe, sie mit einem eigenen Namen zu bezeichnen. Inzwischen entgieng es dem A. doch nicht, daß es auch Gesinnungen und Handlungen gebe, deren moralischer Werth nicht nach dem Gesetze des Mittelmaaßes beurtheilt werden könne. Z. B. Schadenfreude, Haß, Neid, Unverschämtheit, und unter den wirklichen Handlungen, Ehebruch, Diebstahl, Mord, sind keine Extreme, die ein Zuviel oder Zuwenig ausdrücken, und folglich auf ein Mittelmaaß hindeuten. Diese Gesinnungen und Handlungen, sagte er, sind schlechthin böse, und bey ihnen nach einem Mittelmaaße fragen hieße eben so viel, wie in den Extremen selbst, dem Zuviel und Zuwenig, ein Mittelmaaß aufsuchen wollen, oder ein Mittelmaaß im Unrechtthun für Rechtthun halten. Es ist zu verwundern, daß A. nicht durch die-

se Bemerkung auf das Einseitige und Unanwendbare seines Sittenprincips auf alle möglichen Gesinnungen und Handlungen geleitet wurde. Denn wenn Handlungen nur dadurch böse sind, daß sie sich von dem Mittelmaaße entfernen, so können offenbar solche Handlungen, die auf gar kein Mittelmaaß Beziehung haben, weder gut noch böse genannt werden. Es fehlt also an einem Kanon, wonach solche Handlungen schlechthin böse zu nennen wären. Die Erklärung, welche A. hievon giebt, erklärt es nicht.

Ethic. ad Nicom. II, 6. 7.

§. 334.

Zur weitern Charakterisirung des Mittelmaaßes, als des Kanons der Tugend, bemerkte Aristoteles noch Folgendes: Es giebt überhaupt drey praktische Verhältniße der Seele: zwey Laster, von denen das Eine über das Mittelmaaß hinausgeht, das Andere dahinter zurückbleibt, und die Tugend, die das Mittelmaaß selbst ausdrückt. Die Extreme streiten mit dem Mittelmaaße, und mit sich selbst. Wird das Gleiche mit dem Kleinern verglichen, so ist es größer, als dieses, und wird es mit dem

dem Gröſſern verglichen, iſt es kleiner, als dieſes. So übertrifft auch das Mittelmaaß in Affecten und Handlungen diejenigen Arten des Handelns, wo daßelbe nicht erreicht wird, und entfernt ſich von denen, welche über daßelbe hinausgehn. Der Tapfere ſcheint dem Feigen verwegen, und dem Verwegenen feige zu ſeyn, und eben ſo wird der Mäſſige von dem Unempfindlichen für unmäſſig, und von dem Unmäſſigen für unempfindlich gehalten. Der Widerſtreit der Extreme gegen einander ſelbſt iſt inzwiſchen gröſſer, als der Widerſtreit derſelben gegen das Mittelmaaß. Die Extreme ſind am weiteſten von einander ſelbſt entfernt, daher auch am meiſten einander entgegengeſetzt. Auſſerdem iſt auch zwiſchen manchem Extreme und dem Mittelmaaße eine gewiße Aehnlichkeit, dahingegen die Extreme ſelbſt ſich ſchlechthin widerſtreiten. So iſt der Tapferkeit die Verwegenheit, der Verſchwendung die Freygebigkeit ähnlich; Verſchwendung und Geiz, Tapferkeit und Feigheit aber, ſtehn einander ſchlechthin entgegen. Zuweilen iſt mit dem Mittelmaaße das Zuwenig, zuweilen das Zuviel, mehr im Widerſtreite. Dieſes rührt aus zwey Urſachen her. Die eine liegt in der Sache ſelbſt: weil das Eine Extrem dem Mittelmaaße näher und ihm ähnlicher iſt, ſo ſetzen wir ihm deswegen nicht das Medium, ſondern das andere Extrem entgegen. Die Tapferkeit ſcheint die Verwegen-

heit näher und ähnlicher zu ſeyn; daher ſetzen wir ihr nicht dieſe, vielmehr das Gegentheil entgegen. Die zweyte Urſache liegt in uns ſelbſt. Laſter, zu denen wir von Natur geneigter ſind, ſcheinen dem Mittelmaaße entgegengeſetzter zu ſeyn; haben wir von Natur ſtärkern Hang zur Wohlluſt, gehn wir leichter zur Unmäßigkeit, als zur Mäßigkeit, über; daher nennen wir diejenigen Laſter dem Mittelmaaße mehr entgegengeſetzt, zu denen der Uebergang von uns leichter geſchieht.

Ethic. ad Nicom. II, 8. Magn. Moral. I, 9.

§. 335.

Gerade weil das Weſen der Tugend auf der Beobachtung des Mittelmaaßes im praktiſchen Verhalten nach den Affecten beſteht, iſt die Tugend mit großen Schwierigkeiten verbunden. Es iſt oft nichts weniger als leicht, jenes Mittelmaaß richtig zu beurtheilen. Schon den Mittelpunct eines Kreiſes zu finden, iſt nicht Jedermanns Sache, ſondern erfodert einen verſtändigen und unterrichteten Kopf. Jeder kann zürnen, Geld verſchenken, Güter verſchwenden; allein zu entſcheiden, wem, wie viel, zu welcher Zeit, warum, und wie zu zürnen oder zu ſchen-

ſchenken ſey, kann nicht jeder entſcheiden, und iſt auch ſchwer zu beurtheilen. Das Mittelmaaß des Handelns drückt immer eine Vollkommenheit aus; jede Vollkommenheit iſt etwas Seltenes, und eben deshalb etwas Preiswerthes. Ariſtoteles gab hier mehrere an und für ſich treffliche Rathſchläge. Wer nach dem Mittelmaaße ſtrebt, muß ſich vorzüglich von dem entfernen, was dieſem am meiſten entgegengeſetzt iſt; unter den Extremen iſt das eine mehr fehlerhaft, das andere weniger; man hat alſo dem größten Uebel am meiſten auszuweichen. Daher iſt Studium ſeiner ſelbſt nöthig, zu was für Laſtern man den ſtärkſten Hang habe; denn zu einigen ſind wir von Natur geneigter, als zu andern. Es läßt ſich dieſes am beſten abnehmen aus der Art des Vergnügens oder des Schmerzes, die wir bey unſerm Handeln zu gewinnen oder zu vermeiden ſuchen. Die Beſchaffenheit des Vergnügens und den Werth deßelben, wenn es Ziel unſerer Handlungen iſt, müſſen am ſorgfältigſten von uns geprüft werden, weil wir eben in Hinſicht auf dieſes Ziel nicht unbeſtochene Richter des Mittelmaaßes zu ſeyn pflegen. Von dem Uebermaaße aber, vornämlich der Neigung, welche uns mehr als die andere beherſcht, ziehn wir uns dadurch ab, daß wir uns zu der entgegengeſetzten hinwenden. Ungefähr ſo, wie die Greiſe in Troja gegen die griechiſche Helena geſtimmt

stimmt waren, müssen wir gegen das Vergnügen gestimmt seyn; durch die Wollust selbst aber unsere Freyheit nie in Fesseln legen lassen. Freylich ist auch diese Art, das Mittelmaaß zu erreichen, schwer und mühsam, hauptsächlich in einzelnen Fällen. Es läßt sich nicht immer mit Zuverlässigkeit entscheiden, auf welche Art z. B., aus welchen Gründen, welchen Menschen, und wie lange zu zürnen sey. Wir loben zuweilen Menschen, die wenig zürnen, und nennen sie sanftmüthig; zuweilen legen wir denen einen männlichen Muth bey, die hart zürnen. Indessen wer nur ein wenig von der Linie der Vollkommenheit abweicht, oder nur ein wenig über dieselbe hinausschweift, wird nicht getadelt. Nur der erwirbt sich Tadel, der sich von jener Linie zu weit entfernt; denn diese Entfernung fällt zu sehr in die Augen, um nicht bemerkt zu werden. Die bestimte Grenze aber, wo z. B. der Zürnende Tadel verdient, ist nicht auszumachen. Hier giebt nur das Gefühl das Richtmaaß an.

Ethic. ad Nicom. II, 9. Magn. Moral. I, 9.

§. 336.

Da die Tugenden von zwiefacher Art sind, soferne sie entweder aus der unmittelbaren vernünf-

nünftigen Willensbestimmung entspringen, oder nur für Folgen der Gewöhnung der Neigungen unter eine vernünftige Willensmaxime gehalten werden können; so ist auch die Zurechnung des Verdienstlichen dabey von zwiefacher Art. Tugenden der erstern Art können an sich selbst, und in jedem einzelnen Falle ganz zugerechnet werden; denn die Freyheit des Menschen erweist sich hier als völlig gegenwärtig und entscheidend. Hingegen die Tugenden der zweyten Art können nicht in eben dem Maaße zugerechnet werden, und verdienstlich seyn, weil hier die Freyheit nicht ganz und oft gar nicht im Bewußtseyn gegenwärtig ist; sondern die Gewohnheit, gewißermaaßen mechanisch, zum Handeln disponirt, wiewohl die Gewohnheit hier moralisch gute Handlungen erzeugt. Gleichwohl sind doch auch diese guten Handlungen aus Gewohnheit nicht ohne Verdienst; sie gehen zwar so einzeln für sich genommen nicht unmittelbar von unserer Freyheit aus; aber die Gewohnheit selbst ist verdienstlich, sofern das Princip derselben ein Werk unserer eigenen Selbstbestimmung war. Denn von der Gewohnheit hat man das Princip in seiner Gewalt; aber wenige oder gar nicht die Gewohnheit selbst.

Ethic. ad Nicom. III, 8.

§. 337.

Man kann in ſittlichem Betrachte drey verſchiedene Hauptlebensarten der Menſchen unterſcheiden, die wohllüſtige, ächtbürgerliche, und die contemplative. Bey der erſten iſt es bloß darauf angeſehen, die Summe der ſinnlich angenehmen Empfindungen möglichſt zu erhöhen, und der ſinnlich unangenehmen möglichſt zu vermindern. Dieſe Lebensart iſt keine moraliſche, und überhaupt nicht diejenige, welche ein vernünftiges Weſen, als ſolches, führen ſoll; ſie iſt einem Naturinſtincte untergeordnet, der dem Menſchen mit dem Thiere gemeinſchaftlich iſt; nicht einer Regel der vernünftigen Freyheit, die doch den eigenthümlichen Charakter des Menſchen ausdrückt, und ihn über das Thier emporhebt. Die contemplative Lebensart hat die Erkenntniß des Wahren, Guten, und Schönen zum Endzwecke; ſie führt den Geiſt aus der Sphäre der Thätigkeit im wirklichen geſellſchaftlichen Leben heraus, und läßt ihn lediglich bey Betrachtungen verweilen; ſie benimmt ihm ihrer Natur nach die Veranlaſſung, laſterhaft zu ſeyn, aber auch zugleich die Veranlaſſung, in der That tugendhaft zu handeln. Die contemplative Lebensart iſt demnach nicht mehr und nicht weniger als eine negative Tugend, die, wenn es auf reelle Tugend ankomt, ſich kein Verdienſt

beyzumessen hat. Sie kann sogar mit dem schändlichsten Leben bestehn, indem Jemand mit allem Eifer theoretischer Erkenntniß des Wahren und Guten nachstrebt, ohne daß dieses einigen Einfluß auf seine wirkliche Handelnsweise hat, die vielleicht mit jener Erkenntniß schnurstracks im Widerspruche ist. Wo bey einem Menschen Erkentniß des Wahren mit Schlechtigkeit des Handelns sich paart, dient die contemplative Lebensart dazu, seine Schändlichkeit noch auffallender werden zu lassen. Folglich ist es allein die Lebensart, welche A. mit dem Namen der ächt bürgerlichen bezeichnet, die für eine schlechthin moralischgute gelten kann. Hier handelt der Mensch, als Bürger, der Pflicht gemäß, welche ihm die vernünftige Ueberlegung als das Mittelmaaß des Handelns, und sonach als das beste Handeln, vorschreibt.

Ethic. ad Nicom. I, 3. Ethic. ad Eudem. I, 4. III, 10. VII, 6.

§. 338.

Von der Erörterung des Princips der Sittlichkeit und des Wesens der Tugend überhaupt geht Aristoteles zur Schilderung der einzelnen

nen Gattungen der Tugend über. Er betrachtet sie noch den bestimmten Verhältnißen des Menschen zu äußern Ereignißen, zu äußern Gütern, und zu andern Menschen. Im erstern Verhältniße heißt die Tugend des Menschen Tapferkeit (ἀνδρεία, im allgemeinen Sinne des Wort's, wo es nicht bloß von dem Benehmen gegen den Feind, sondern im Leben überhaupt, gebraucht wird, und mit Männlichkeit, Festigkeit, Standhaftigkeit, identisch ist). Diese Tugend bezeichnet die richtige Beobachtung des Mittelmaaßes zwischen Furcht und Verwegenheit. Der Mensch fürchtet alles, was ihn erschreckt, und was er für ein Uebel hält. Nun giebt es solche Dinge, die er moralischerweise fürchten soll, z. B. Schande; andere, die er nicht fürchten soll, wie Armuth, Krankheit, Tod, kurz alle äußere unglückliche Ereignße, die nicht durch Schuld zugezogen wurden. Die Tapferkeit demnach, als Tugend, liegt nicht sowohl darinn, daß Jemand von aller Furcht befreyt sey; denn da hätte sie mit der Verwegenheit, dem andern, obwohl ihr nähern, Extrem, einerley Merkzeichen; sondern sie liegt in der Gemüthsstimmung, wo der Mensch die Gegenstände, auf welche sich sein Handeln bezieht, mit Unerschrockenheit beurtheilt, und das, was gefürchtet werden darf und soll, zwar fürchtet, aber die Furcht mittelst der Vernunft beherscht;

und

und sich nicht durch jene von einem edeln und moralisch gutem Zwecke abbringen läßt. Der Tapfere darf nicht gleichgültig gegen Zufälle seyn, die seine Glückseeligkeit stören mögen; aber er soll Schande, Armuth, Krankheit, Tod, ertragen, wenn die Pflicht es nothwendig macht. Dagegen fürchtet der Feige alles, was ihm ein Uebel scheint; der Verwegene fürchtet nichts, wäre es auch wirklich ein Uebel und wirklich zu fürchten; jener bleibt dießeits dem nöthigen Mittelmaaße, dieser ist jenseits deßelben; beyde handeln als Thoren, und nicht wie es die Vernunft billigt. Aristoteles macht hiebey auf einige falsche Arten der Tapferkeit aufmerksam. Der Selbstmörder, der um dem Drückenden der Armuth, oder einer verschmähten Liebe, oder anderm Kummer zu entgehn, sich das Leben nimmt, ist nicht tapfer; er ist ein Feiger. Der Krieger, der der Gefahr entgegen geht, oder Uebel ruhig duldet, weil er nicht ausweichen kann, vielleicht gewaltsam gezwungen wird, ist nicht tapfer. Eben so wenig können diejenigen tapfer genannt werden, die aus Verzweiflung, aus Wuth, aus Gewinnsucht, aus Unbekantschaft mit der Gefahr selbst, sich dieser entgegenstürzen.

Ethic. ad Nicom. III, 9-13. Magn. Moral. I, 21. Ethic. ad Eudem. III, 1. Aristoteles hat die empirische Tugendlehre ungleich

gleich ſorgfältiger und ſcharfſinniger entwickelt, als irgend einer der Moralphiloſophen vor ihm. Deswegen iſt dieſelbe auch hier einer umſtändlichern Charakteriſtik werth.

§. 339.

Eine zweyte Tugend, welche ſich auf den Genuß äußerer Güter bezieht, iſt die Mäßigkeit. Dieſe im Allgemeinen drückt die Beobachtung des Mittelmaaßes im Streben nach ſinnlich angenehmen Empfindungen aus. Die Wohllust geht entweder die Seele oder den Körper an; aber die Tugend der Mäßigkeit, ſo wie das Laſter der Unmäßigkeit, gelten in Anſehung derſelben nicht auf gleiche Weiſe. Diejenigen, die an äußerer Ehre Vergnügen finden, oder im Studiren wohllüſteln, oder gerne Mährchen und Geſchichten hören, oder ſich ganze Tage mit Kleinigkeiten ergötzen, alſo angenehmen Empfindungen nachhängen, welche nicht eigentlich körperlich ſind, pflegt man nicht unmäßig zu nennen. Auch diejenigen nicht einmal, die über Verluſt an Gelde, oder Todesfälle ihrer Freunde, ſich einem zu ausſchweifenden Schmerze überlaſſen. Aber ſelbſt nicht alle eigentlich körperliche Wohllüſte ſind Gegenſtände der Unmäßigkeit. Die Liebhaber von

Bild-

Bildwerken und Gemählden, von der Muſik, dem Theater, ſogar von angenehmen Gerüchen, heißen nicht unmäßig, obwohl Jemand in dieſen Liebhabereyen das Maaß überſchreiten kann. Mäßigkeit oder Unmäßigkeit betreffen vielmehr nur diejenigen Wohllüſte, welche den Menſchen mit den Thieren gemein ſind, und die auch deswegen als thieriſche Wohllüſte beurtheilt werden. Sie liegen im ſinnlichen Geſchmacke und Gefühle überhaupt. Daher ſind Schwelger im Eſſen und Trinken, und alle, die in der Befriedigung des Geſchlechtstriebes über die Schranken hinausgehn, eigentlich unmäßige Menſchen. Angenehme Reize des ſinnlichen Geſchmacks und Gefühls darf jeder ſuchen und genießen; es iſt dieſes dem Naturtriebe des Menſchen angemeſſen; nur in dem Uebermaaße, und in der Art des Beſtrebens danach und des Genußes, wird gefehlt, und dadurch ſinkt der Menſch, oft ſehr tief, noch unter das Thier herab. Der Unmäßige wird ganz von ſeiner Begierde nach dem Angenehmen, welches er allem Andern vorzieht, regiert. Er leidet Schmerz, wenn er die Wohlluſt, wonach er ringt, nicht genießen kann, und ſelbſt indem er nach ihr ringt. Das Unangenehme afficirt ihn heftiger, als es ſollte. Der Mäßige hingegen hält ſtrenge das Mittelmaaß; das, was den Unmäßigen, als ſolchen, ergötzt, beleidigt ihn vielmehr und ſtößt ihn zurück;

er ſucht keine verbotene Wohlluſt; ſtrebt überhaupt nie mit Heftigkeit nach dem Sinnlich Angenehmen; das Vermiſſen deſſelben iſt ihm nicht peinlich; er begehrt es nicht lebhafter, als er ſoll, und nicht zur Unzeit. Uebrigens iſt das Laſter der Unmäßigkeit dem Menſchen mehr zuzurechnen, als die Feigheit; denn jenes wird weit mehr durch die Freyheit des Willens beſtimmt; daher iſt jenes auch ſchändlicher, als dieſe. Der Unmäßige hat Wohlluſt zum Ziele; der Feige ſucht einem Schmerze, einer drohenden Gefahr, zu entrinnen. Jenem muß es leichter ſeyn, das Extrem zu vermeiden, als dieſem. Menſchen, die gegen den ſinnlich angenehmen Genuß gar zu ſtumpf und unempfindlich wären, dürfte es wohl ſehr wenig geben.

Ethic. ad Nicom. III, 13. Magn. Mor. I, 22. Ethic. ad Eudem. III, 2.

§. 340.

Eine dritte Tugend des Handelns im Verhältniße zu äußern Gütern iſt die **Liberalität** (ελευθεριοτης). Sie iſt die Beobachtung des Mittelmaaßes in der Schätzung und dem Gebrauche des Geldes, und der Güter, die. Gel-

Geldes Werth haben. Ihr stehn die Extreme Verschwendung (ασωτια), und Illiberalität (ανελευθερια) entgegen. Geld und Geldes Werth gehören zu den nützlichen Gütern; ihr Gebrauch besteht im Aufwande für den eigenen Genuß, und im Verschenken; das Empfangen des Geldes ist an und für sich mehr ein Bewahren, als ein Gebrauch deßelben. Der liberale Mensch giebt dem, welchem er zu geben hat, und nimmt so wenig, wo er nicht nehmen darf, daß er vielmehr nicht nimmt, wo er nehmen könte, wenn er anders des zu Empfangenden entbehren mag. Schenken ist noch liberaler, als Nichtannehmen. Unter allen tugendhaften Menschen werden die liberalen am meisten geliebt, weil sie andern schenken. Es versteht sich aber hiebey, daß die Liberalität einen moralisch guten Zweck haben muß; es muß vernünftig überlegt seyn, wem, zu welcher Absicht, wieviel u. w., zu geben ist; es muß gerne, und auf eine gefällige Art, nicht mit Beschwerde, gegeben werden. Wo diese Bedingungen nicht zutreffen, ist keine Liberalität. Auch muß der Liberale sein Vermögen insofern erhalten, daß er zur Ausübung dieser Tugend im Stande bleibt. Der Verschwender ist derjenige, der seine Güter unvernünftig verbraucht und verschleudert, und dadurch sich und seine Wirksamkeit zu Grunde richtet. Gemeiniglich ist Verschwendung mit Unmäßigkeit

verbunden, und dann erzeugt sie die schändlichsten Charaktere, und führt zu den größten Ungerechtigkeiten. Inzwischen ist sie doch der Liberalität näher, als ihr Gegentheil, der Geiz. Der Verschwender schenkt und nimmt nicht, nur daß er beydes auf die unrechte Art thut. Wird er hierinn gebessert, so ist der Uebergang zur Liberalität leichter, und ohnehin wird dieser gewöhnlich durch Nachdenken, Erfahrung eigner Armuth, die eine natürliche Folge der Verschwendung ist, gar sehr begünstigt. Der Verschwender, als solcher, ist mehr ein Thor, als ein schlechter Mensch, und deswegen heilbarer. Ganz anders ist es mit dem Geizigen. Dieser schenkt nichts, und sucht nur immer zu empfangen. Es giebt mehr Arten des Geizes, und verschiedene Triebfedern deßelben, nach deren Beschaffenheit er denn auch mehr oder weniger unmoralisch ist. Der schändlichste Geizige ist derjenige, der sich keiner Niederträchtigkeit schämt, wo etwas für ihn zu gewinnen ist, und deßen Zweck doch nur die Bewahrung, nicht der Gebrauch, des Geldes ist. Es giebt aber auch Menschen, die geizig sind, um sich in der Unabhängigkeit von andern zu erhalten, um niemals durch Armuth zu unedlen Handlungen verleitet zu werden. Diese sind mehr zu entschuldigen, und können auch, zumal bey günstigern äußern Umständen, leichter zur Liberalität zurückkehren, für welche der schmutzige

Geiz-

Geizhals ganz unfähig ist. Ueberhaupt scheinen das Laster der Verschwendung, und noch mehr das des Geizes, mit dem körperlichen Temperamente zusammenzuhängen, und die Anlage dazu insofern angeboren zu seyn. Die Correction derselben erfodert also desto größere Sorgfalt und Aufmerksamkeit.

Ethic. ad Nicom. IV, 1 — 4. Magn. Moral. I, 24. Ethic. ad Eudem. III, 4.

§. 341.

Mit der Liberalität ist die Prachtfreygebigkeit (μεγαλοπρεπεια) nahe verwandt; wiewohl von ihr wesentlich verschieden. Diese hat nur mit einem großen Aufwande zu thun, und dadurch übertrifft sie jene. Ihre Extreme sind eine unanständige Knickerey, und auf der andern Seite der insolente Prachtdünkel. Soll die Prachtfreygebigkeit als Tugend erscheinen, so muß der große Aufwand, in welchem sie sich äußert, aus einer edlen Absicht herrühren, zweckmäßig und anständig, auch nicht kärglich berechnet seyn. Sie muß auch gegründete Veranlassung in dem Charakter, Verhältniße und Vermögen der Person haben. Ist dieses aber nicht der Fall; hat sie bloß Eitelkeit, den Reichthum zur Schau zu

ſtellen, zum Beweggrunde; oder ziemt ſie der Perſon nicht, überſteigt ſie das Vermögen derſelben, iſt ſie auf thörichte Zwecke gerichtet, ſo kann ſie auf den Namen der Tugend keinen Anſpruch machen.

Ethic. ad Nicom. IV, 4. Magn. Moral. I, 27. Ethic. ad Eudem. III, 9.

§. 342.

Unter den äußern Gütern behauptet auch die **Ehre** einen vorzüglichen Platz. Das praktiſche Verhalten in Beziehung auf dieſelbe läßt zwey Tugenden zu, die ohngefähr mit einander eben ſo verwandt ſind, wie mit der Prachtfreygebigkeit die Liberalität. Die erſte jener Tugenden iſt die **Großmuth** (μεγαλοψυχια). Sie iſt diejenige Gemüthsſtimmung, wo Jemand ſeinen Werth richtig beurtheilt, und nach dieſer Beurtheilung zu hoher Ehre berechtigt zu ſeyn überzeugt iſt. Sie ſetzt alſo wahres großes Verdienſt überhaupt, und eine wahre Schätzung deßelben, voraus. Wer bey geringem Verdienſte auch nur geringe Ehre fodert, iſt für **beſcheiden**, nicht für **großmüthig**, zu halten; gerade wie man Menſchen von großer Statur ſchön; von kleiner, wenn der Bau derſel-

ſelben harmoniſch iſt, niedlich, artig, nennt. Wer ſich einer geringern Ehre werth glaubt, als er verdient, iſt **kleinherzig** und **demüthig**; denn, wie würde der geſinnt ſeyn, fragt A., wenn er auch nicht wirklich Ehre verdiente? Die Extreme der Tugend der **Großmuth** ſind auf der einen Seite **Kleinherzigkeit**, auf der andern **Hochmuth** und **Dünkel**. Die **Kleinherzigkeit** iſt ein unſchädlicher Fehler in Hinſicht auf andere; andere werden nicht dadurch beleidigt; der Kleinherzige bringt ſich nur ſelbſt um den Genuß ſeines Verdienſtes. Gleichwohl iſt ſie ein moraliſcher Fehler überhaupt; ſie macht Menſchen ſchlechter, und ſcheucht ſie von edlen Beſtrebungen und Handlungen zurück durch die Geſinnung, welche dieſe Menſchen hegen, als ob ſie nicht dazu fähig, und ihrer nicht werth ſeyen. Der Hochmüthige kennt ſich ſelbſt eben ſo wenig; er ſtrebt nach großen Dingen, die er nicht vollführen kann; er ſucht Ehre in Etwas, das keine gewähren mag, z. B. in der Kleidung, der Art des Betragens. Inzwiſchen iſt der Uebergang vom Hochmuthe zur Großmuth leichter, als von einer kleinherzigen Denkart. Die letztere iſt auch unter den Menſchen häufiger, und ſteht der Großmuth mehr entgegen. Begünſtigt wird die Großmuth gar ſehr durch äußere Glücksumſtände, wie hohe Geburt, Reichthum; ſie kann ſelbſt ohne dieſe nicht wohl ſtatt finden; aber Verdienſt durch

Tugend muß ihre weſentliche Grundlage ſeyn; wer ſich nur auf ſein äußeres Glück brüſtet, iſt hochmüthig, nicht großmüthig. An die Großmuth grenzt die zweyte hierher gehörige Tugend, die Ehrliebe (φιλοτιμια). Dieſe beſteht in dem vernünftig gemäßigten Streben nach Ehre, das weder träge Gleichgültigkeit gegen dieſelbe verräth, noch in Ehrſucht ausartet.

Ethic. ad Nicom. IV, 7—11. Magn. Moral. I. 26. Ethic. ad Eudem. III, 5. So umſtändlich Ariſtoteles die einzelnen Tugenden ſchildert, ſo hat er doch oft die Begriffe derſelben nur ſchwankend und zweydeutig beſtimmt. Auch bemerkt man, wie ihn die Anhänglichkeit an ſeinem moraliſchen Kanon irre leitet. Mit dem Begriffe der Großmuth hat er den Begriff des Edelmuths verwechſelt, wenigſtens beyde nicht gehörig von einander geſchieden. Der Edelmuth iſt immer Großmuth; nicht umgekehrt. Gleichwohl iſt eben der Edelmuth vom äußern Glücke unabhängig, und zeigt ſich alsdenn in ſeinem höchſten Glanze, wo er dieſem nichts verdankt, und vielmehr ſich ganz und gar über daſſelbe erhebt. Auch in den vorher entwickelten Ariſtoteliſchen Begriffen der Mäßigkeit, der Liberalität, iſt noch viel Einſeitiges. Indeſſen wagte A. gewißermaaßen den erſten Verſuch, den Stammbaum der Tugenden in ſeinen verſchiedenen einzelnen Zweigen zu ſpecificiren.

§. 343.

§. 343.

Eine dritte Hauptgattung der Tugenden betrifft das Verhalten des Menſchen gegen andere Weſen ſeiner Art. Unter dieſen kommt zuvörderſt in Erwägung die Sanftmuth (πραοτης). Dieſe iſt die Beobachtung des Mittelmaaßes gegen den Affect des Zorns. Der Sanftmüthige ſoll nicht den Zorn ſchlechthin unterdrücken, ſondern nur die Herrſchaft über denſelben behaupten, und nur aus ſolchen Beweggründen zürnen, und ſo lange, wie es die Vernunft billigt. Soferne er ſo handelt, handelt er tugendhaft, und ſein Benehmen wird gelobt. Menſchen, die ſich jede Schmach gefallen laſſen, alles vergeihen, und gar nicht zürnen, werden getadelt; ſie haben eine ſclaviſche niederträchtige Denkart. Es giebt mehr Arten des übermäßigen Zornes, deren moraliſcher Werth nicht gleich iſt. Ariſtoteles unterſcheidet mit Recht die Jähzornigen (οργιλοι), die ſehr reizbar ſind, ſchnell auffahren, aber bald wieder verſöhnt werden; die Gallſüchtigen (πικροχολοι), die durch jede Kleinigkeit in heftigen Zorn verſetzt werden, und auch nicht den gelindeſten Reiz dazu ruhig ertragen mögen; die Nachtragenden (μνησικακοι), die ihren Zorn vom Ausbruche ſo lange abzuhalten wiſſen, bis die Zeit der Rache vorhanden iſt, und gewöhnlich unverſöhnlich ſind; endlich diejenigen, die härter zürnen, als ſie Urſache

haben, und nicht eher verſöhnt werden, bis ſie ſich gerächt, oder den Gegenſtand ihres Zorns gezüchtigt haben.

Ethic. ad Nicom. IV, 11. Magn. Moral. I, 23. Ethic. ad Eudem. III, 3. cf. Seneca de ira I, 5. II, 14.

§. 344.

Neben der Sanftmuth ſchildert Ariſtoteles drey geſellſchaftliche Tugenden (ἀρετὰς ὁμιλητικὰς), für die es ihm an unterſcheidenden Namen gebrach, und deren Bild er daher nur mit den ihnen eigenthümlichen Zügen entwarf. Die erſte iſt das, was wir Biederkeit nennen. Sie beſteht darinn, wo Jemand geſtimmt iſt, zu billigen, was zu billigen iſt, und das Gegentheil zu misbilligen. Der Freundſchaft kommt ſie am nächſten; aber ſie iſt dadurch von ihr verſchieden, daß ihr der Affect der Zuneigung zu andern fehlt. Ihr entgegengeſetzt ſind die Stimmungen Jemandes, alles zu loben und zu billigen, nie zu widerſprechen, nie zu tadeln; oder auch im Gegentheil, alles zu misbilligen, und Andern im Allem zuwider zu ſeyn. Die zweyte geſellſchaftliche Tugend, die A. hier beſchreibt, iſt das, was uns Redlichkeit, Wahrhaftigkeit heißt. Dieſe erfodert, nicht bloß etwa vor Gerichte, und bey offenbaren Din-

Dingen, die ſich nicht wohl verfälſchen laſſen, die Wahrheit zu reden; ſondern auch bey Gegenſtänden, wo nichts daran liegt, ob ſie ſo beſchaffen ſind oder nicht, wie ſie dargeſtellt werden, im Reden und Thun überhaupt ohne Ausnahme Wahrheit auszudrücken. Die Lüge iſt ſchändlich. Sie äußert ſich entweder dadurch, daß Jemand Dinge angiebt, die nicht exiſtiren, und ſie anders und größer angiebt, als ſie ſind, wie Prahler thun; oder daß er Dinge verleugnet, die wirklich vorhanden ſind, etwas kleiner macht, als es iſt, was Heuchler thun *. Die dritte geſellſchaftliche vom A. hier gemeynte Tugend iſt die Urbanität im Umgange mit andern. Sie iſt die Beobachtung des Mittelmaaßes im Reden und Benehmen, wie es die Beſchaffenheit und das gegenſeitige Verhältniß der Perſonen verlangen, mit denen man umgeht. Der urbane Mann wird ſich immer ſelbſt der Maaßſtab ſeyn, an welchem er abnimmt, wie etwas von einem Andern ihm Geſagtes oder Gethanes gefallen würde, und was er folglich ſelbſt dem Andern zu ſagen oder zu thun habe, um dieſem zu gefallen.

* Ethic. ad Nicom. IV, 12—15. Magn. Mor. I, 33. Ethic. ad Eudem. III, 7.

** Auf die Frage, was der Lügner durch ſein Lügen gewinne? antwortete Ariſtoteles:

Daß ihm Niemand glaubt, wenn er die Wahrheit ſagt. Diog. Laert. V, 1.

§. 345.

Von allen Tugenden aber im Verhalten gegen andere Menſchen iſt keine wichtiger, als die Gerechtigkeit. Dieſe drückt an und für ſich ſelbſt den Charakter der Tugend überhaupt ſo genau aus, und iſt ſo viel befaſſend, daß es zu entſchuldigen iſt, wenn manche Philoſophen die Tugend überhaupt durch die Gerechtigkeit erklärt haben. Inzwiſchen kann Jemand feige, unmäßig, verſchwenderiſch ſeyn, alſo untugendhaft, ohne darum ungerecht zu ſeyn gegen andere; man kann folglich die Gerechtigkeit bald für eine einzelne Tugend, bald für die Tugend überhaupt betrachten. Nimmt man ſie im letztern Sinne, ſo iſt der gerechte Mann derjenige, der in allen ſeinen Handlungen das Mittelmaaß befolgt. Nimmt man ſie aber im erſtern, und in dieſem iſt hier beſonders von ihr die Rede, ſo iſt der gerechte Mann derjenige, der nichts gegen das äußere (für ihn verbindliche) Geſetz verbricht, ſich nicht mehr anmaßt, als ihm gebührt, und die Linie der Gleichheit mit andern nicht überſchreitet. Der ungerechte Mann iſt hievon das Gegentheil. Die äußere Gerechtigkeit gegen andre verhält

ſich, demnach zur Gerechtigkeit überhaupt, wie ein Theil zum Ganzen. Aus dieſen Bemerkungen geht auch ſchon hervor, daß die äußere Gerechtigkeit ebenfalls, wie alle Tugenden, in der Beobachtung eines Mittelmaaßes beſteht, ſo daß Jemand in dem Verhältniße, worinn er zu andern ſich befindet, ſey er nun mit ihnen gemeinſchaftlich einem Geſetze unterworfen, oder nicht, nicht zuviel und nicht zu wenig ſich zueignet. Die Ungerechtigkeit liegt in beyden der Gerechtigkeit entgegengeſetzten Extremen; das Eine bezeichnet ein Zuviel, z. B. wo Jemand von dem andern mehr fodert, als ihm zukömt; das Andre bezeichnet ein Zuwenig, wo Jemand weniger leiſten will, als er zu leiſten ſchuldig iſt; der Richter ſoll denn das Mittelmaaß zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig entſcheiden. Recht iſt alſo die Norm der Vergütung des Schadens. Wenn Zweifel entſteht, ob der Vortheil oder Nachtheil Jemandes übermäßig ſey, wenden ſich die Parteyen an den Richter; d. i. ſie wenden ſich an das Recht; denn der Richter ſoll nichts anders ſeyn, als das Recht in Perſon. Als Richter aber hat er nichts anders auszumitteln, als wie das Mittelmaaß zwiſchen übermäßigem Vortheil des [illegible] und dem Schaden des Andern; [illegible] er dieſes ausmittelt, mittelſt er das [illegible]. Ariſtoteles tadelt hier eine Erklärung [illegible], welche die Pythagoreer gegeben.

ben: Es ſey die Reciprocität des Thuns und Leidens (το αντιπεπονθος, jus talionis); die auch der Rechtsgrundſatz des Rhadamanth geweſen ſeyn ſoll: Ει κε παθοι τα κ' ερεξε, δικη κ' ιθεια γενοιτο. Er findet dieſe Erklärung nicht anwendbar, erſtlich weil ſie nicht auf die Vertheilung der Güter paſſt, da der Eine nicht dieſelbe Leiſtung dem andern machen könne, ſondern die gegenſeitigen Leiſtungen nach einem verhältnißmäßigen d. i. rechtlichen Werthe (Gelde) zu beſtimmen ſeyen, und dies Verhältnißmäßige zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig in Hinſicht auf das verſchiedene Bedürfniß und den Nutzen beyder Theile in der Mitte liege, das Recht hier alſo nicht in einer der Materie nach völlig gleichen Gegenleiſtung beyder Theile beſtehe; zweytens weil nach jener Erklärung geſchehene Handlungen, wobey nach dem Rechte gefragt wird, nicht immer vergütet werden mögen, indem es z. B. unrecht ſey, daß ein Regent, der Jemanden ſchlage, von dieſem wieder geſchlagen werde, hingegen recht, daß Jemand, der den Regenten ſchlage, nicht nur wieder geſchlagen, ſondern noch außerdem geſtraft werde; indem ferner viel darauf ankomme zur Beurtheilung des Rechts des Andern, ob Jemand freywillig oder unfreywillig eine Handlung gethan habe. Daher erfodre jeder Staat, der ſich durch ſich ſelbſt erhalten ſolle, eine verhältniß-

nißmäßige gegenſeitige Leiſtung der Bürger, wo das einſeitige Zuviel oder Zuwenig vermieden würde, mit Rückſicht auf das Bedürfniß und den Nutzen jeder Leiſtung für ſich nach gemeiner Beurtheilung; nicht aber eine völlige Reciprocität der Handlungen und Leiſtungen, die in der bürgerlichen Geſellſchaft unmöglich, und auch oft nichts weniger als rechtlich, ſondern widerrechtlich ſey.

Ethic. ad Nicom. V., 1—9. Magn. Moral. I, 34. Ethic. ad Eudem lib. IV. Es iſt hier offenbar, daß Ariſtoteles Pflicht und Recht noch nicht mit nöthiger Schärfe von einander ſchied, wiewohl er die Differenz beyder von gewißen Seiten andeutete. Er trennte die äußere Gerechtigkeit von der Gerechtigkeit überhaupt (der innern); aber er führte beyde auf denſelben Kanon zurück, betrachtete auch die äußere Gerechtigkeit nur als Pflicht, und als einen Theil der geſamten Moralität (der Gerechtigkeit überhaupt).

§. 346.

Das Recht in Beziehung auf die Geſellſchaft iſt zwiefach, das häusliche, und bürgerliche Recht (το οικονομικον δικαιον, το πολιτικον). Jenes begreift unter ſich das Eherecht, das väterliche Recht, und das Herrſchaftsrecht;

recht; kurz es ist mit dem Familienrechte identisch. Die Familie macht überhaupt nur Eine und dieselbe Person aus, da ihr Zweck Ein gemeinschaftlicher ist: die Erhaltung und Beförderung des Hauswesens. Die Person kann gegen sich selbst nicht ungerecht seyn; das Recht der einzelnen Hausgenossen wird durch den gemeinschaftlichen Zweck bestimmt; über die Erreichung deßelben kann aber nur die beste Einsicht entscheiden, die dem Hausvater zukomt; diesem also sind die übrigen Hausgenossen verhältnißmäßig untergeordnet; thäte er ihnen Unrecht, so thäte er sich selbst Unrecht; das äußere bürgerliche Recht ist demnach hier nicht anwendbar; und hierinn liegt auch die Ursache, warum das häusliche Recht von dem bürgerlichen gesondert werden muß. Es ist aber wohl zu verstehen, daß der Hausvater hiedurch nicht zum Tyrannen der Seinigen gemacht wird; sondern das Gesetz der Vernunft allein begründet sein Recht. Als vernünftiger Hausvater ist er der Ausüber und Bewahrer des Rechts der gesamten Familie, und folglich auch der Beschützer der verhältnißmäßigen Gleichheit der Hausgenossen.

Diese Begriffe des Aristoteles vom Familienrechte haben hernach auf seine Begriffe vom allgemeinen Staatsrechte, welches er als einen Theil der Politik (im engern Sinne) be-

behandelt, großen Einfluß, so wie sie an sich selbst auf seiner Vorstellungsart von einem Rechte des Bessern (jus melioris, το των κρειττονα αρχειν) beruhen, die ich nach im Folgenden weiter erörtern werde. — S. Ethic. ad Nicom. V, 10. Το δε δεσποτικον δικαιον, και το πατρικον, ου ταυτο τουτοις (den äußern bürgerlichen Rechten), αλλ' ομοιον· ου γαρ εστιν αδικια προς τα αυτα απλως. Το δε κτημα και το τεκνον εως αν η πηλικον, και μη χωρισθη, ωσπερ μερος αυτου. Αυτον δ' ουδεις προαιρειται βλαπτειν· διο και ουκ εστιν αδικια προς αυτον· ουδ' αρα αδικον, ουδε δικαιον το πολιτικον — Kurz vorher sagt A.: ουκ εσμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον — Εστι δε ο αρχων φυλαξ του δικαιου· ει δε του δικαιου, και του ισου.

§. 347.

Das bürgerliche Recht theilt sich wiederum in das natürliche und das positive. Jenes ist dasjenige, was an und für sich selbst allgemeingültig ist, es mag ausdrücklich als Recht bestimmt seyn, oder nicht (Φυσικον μεν δικαιον το πανταχου την αυτην εχον δυναμιν, και ου τωδοκειν, η μη); dieses dasjenige, welches sich auf Handlungen bezieht, bey denen es anfangs

fangs gleichgültig war, ob und wie ſie geſchehen, durch welches aber eben dieſe Indifferenz dieſer Handlungen aufgehoben oder beſchränkt wird, wie z. E. es poſitives Recht iſt, daß man zur Löſung eines Gefangenen eine Mine bezahlen, oder dem Zeus Ziegen, nicht Schaafe, opfern ſolle. Das poſitive Recht begreift mithin alles, was durch die Willkühr der Völker ausdrücklich als Recht erkannt und beſtimmt iſt. Die Meynung einiger, daß es überhaupt nur poſitive Rechte gebe, weil das, was von Natur beſtehe, unwandelbar und ſich überall gleich ſey, (wie z. B. das Feuer in Griechenland und bey den Perſern auf gleiche Weiſe brennt); da hingegen man finde, daß die Rechte bey verſchiedenen Völkern verſchieden ſeyen, wird vom Ariſtoteles verworfen. Es gebe allerdings, behauptet er, außer dem poſitiven Rechte auch ein Naturrecht, und die Verſchiedenheit des Rechts gelte nicht in Anſehung des letztern, ſondern nur in Anſehung jener. Die poſitiven Rechte entſpringen aus der willkührlichen Uebereinkunft der Menſchen betreffend den Nutzen gewißer Handelnsweiſen. Dieſe Uebereinkunft beruht auf ſubjectiver Beurtheilung, deren Reſultate ſehr verſchieden ſeyn können. Daher gleichen die poſitiven Rechte den Maaßen und Gewichten. Ein Volk hat kleinere Maaße und Gewichte eingeführt, das andere größere, wie es die Meynung von dem in-

individuellen Bedürfniße mit sich bringe; derselbe Fall ist bey der Verschiedenheit der willkührlichen Rechte bey verschiedenen Völkern. Die Völker haben auch verschiedene Staatsformen; gleichwohl läßt sich nur Eine beste, d. i. natürliche gerechte, Staatsform denken. Aristoteles wiederholt hiebey zur richtigen Prüfung der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der Handlungen gegen andere die schon erwähnten Regeln, nach denen der Grad der Zurechnung festzusetzen ist.

Ethic. ad Nicom. V, 10. Seine innige Ueberzeugung von der Existenz eines Naturrechts äußert Aristoteles auch in einer merkwürdigen Stelle der Rhetorik. Er unterscheidet hier (Rhet. I, 10) νομον ιδιον, legem propriam, und νομον κοινον, legem communem. Jenes ist das durch positive Gesetze ausdrücklich bestimte Recht, καθ' ὁν γεγραμμενον πολιτευονται. Dies ist dasjenige, was ohne ausdrückliche Bestimmung bey allen Menschen gilt, ὁσα αγραφα παρα πασιν ὁμολογεισθαι δοκει. Noch deutlicher ist eine Erklärung, die Rhet. I, 13 vorkomt: Εστι γαρ, ὁ μαντευονται τι παντες φυσει κοινον δικαιον και αδικον, καν μηδεμια κοινωνια προς αλληλους η, μηδε συνθηκη. Zur Bestätigung beruft er sich auf die Appellationen an ein natürliches Recht, welche die dramatischen Dichter ih-

ren Perſonen in den Mund legten. Eine weitere Entwickelung und Anwendung des Begriffs vom natürlichen Rechte überhaupt hat A. nicht unternommen. Es ſchien ihm hinlänglich, den Kanon der Moral in ſeiner Gültigkeit auch für die äußere Gerechtigkeit im Allgemeinen dargelegt zu haben. Die weitere Unterſuchung ſchränkte er auf die Erörterung von einigen Problemen ein, auf welche er zufällig geleitet wurde.

§. 348.

Vermuthlich waren es uns itzt hiſtoriſch unbekannte philoſophiſche Debatten ſeiner Zeit, die den **Ariſtoteles** bewogen, noch bey einigen Fragen länger zu verweilen, ſo leicht ſie ſich auch aus den obigen Grundſätzen beantworten ließen. Eine dieſer Fragen war: **Kann Jemand mit ſeinem freyen Willen von dem Andern eine Beeinträchtigung erfahren?** Wurde die Frage bejaht, ſo ſtand der Begriff **Beeinträchtigung** mit der **freywilligen** Aufnahme derſelben im Widerſtreite, ſo daß dieſe jenen aufhob; denn eine Beeinträchtigung, die Jemand freywillig aufnimmt, iſt nicht mehr Beeinträchtigung (Volenti non fit injuria). **Ariſtoteles** verneinte alſo die Frage. Er unterſcheidet aber ſehr ſubtil zwiſchen: **Freywil-**

lig

lig ein schon erlittenes Unrecht ertragen, und: Freywillig Unrecht erfahren. Das erstere kann statt finden ohne das letztere. Niemand, meynte er, könne freywillig Unrecht erfahren; denn Niemand könne dieses bey gesundem Verstande wollen. Selbst der Unmäßige, der um seinen Lüsten nachhängen zu können, sich eine Beeinträchtigung gefallen lasse, handle doch insoferne immer wider seinen Willen. Es könne zwar Jemand dadurch, daß er etwas (durch Ueberredung eines Andern, oder Selbsttäuschung), zu seinem Nachtheile weggebe, folglich Beeinträchtigung zu erfahren scheine, hierinn mit freyem Willen handeln; allein hievon lasse sich kein Einwurf hernehmen; denn das Weggeben bleibe immer in der Willkühr des Gebenden, und sey also für keine wirkliche widerrechtliche Beeinträchtigung von Seiten des Andern anzusehn. Hingegen eine wirkliche Beeinträchtigung erfahren, sey nicht in der Willkühr des Erfahrenden, sondern in der Willkühr des Beleidigers, und auf Seiten jenes könne das nie mit freyem Willen geschehn. Umgekehrt kann aber Jemand mit freyem Willen sein Recht aufopfern; indem er freywillig aufopfert, fällt die Beeinträchtigung von Seiten des Andern weg.

Ethic. ad Nicom. V, 11. Aristoteles hat nicht alles, was bey dem erwähnten Problem in Erwägung komt, hinreichend aufgehellt.

hellt. So erklärt er die Entſchuldigung des Alkmäon beym Euripides wegen des Muttermordes für ungereimt: Daß ich meine Mutter tödtete, kann ich kurz rechtfertigen; ich tödtete ſie freywillig nach ihrem eigenen Willen, oder unfreywillig nach ihrem eigenen Willen,

Μητερα κατεκτα την εμην, βραχυς λογος,
Εκων εκουσαν, η θελουσαν ουχ εκων.

Indeſſen iſt bey dieſer Sophiſterey des Dichters doch etwas, welches A. ungelöſt ließ. Wenn die Mutter freywillig ſich vom Alkmäon tödten ließ, ſo erfuhr ſie in der That nach der Ariſtoteliſchen Beſtimmung keine Beeinträchtigung; und ſonach war die Rechtfertigung des Alkmäon gültig. Daß dieſe gleichwohl nicht gültig war, lehrte die geſunde praktiſche Vernunft. Aber Ariſtoteles kante den Unterſchied zwiſchen veräußerlichen und unveräußerlichen Gütern des Menſchen noch nicht. Einem Menſchen, der ſich auch ermorden laſſen will, der z. B. darum bittet, darf ich dennoch das Leben nicht nehmen; er darf ſo etwas nicht wollen, weil das Leben ein unveräußerliches Gut iſt, und ich darf ſo etwas ſchlechthin nicht thun.

Ferner hält Ariſtoteles nur das für eine wirkliche Beeinträchtigung, oder ſcheint es wenigſtens nur dafür zu halten, wo Jemand wiſſentlich und abſichtlich handelt. Hingegen

gen eine widerrechtliche Handlung aus Unwiſſenheit hält er nicht für Beeinträchtigung. Sie iſt es freylich nicht der innern Geſinnung und Abſicht des Handelnden nach; allein ſie iſt es in Beziehung auf den, welcher dadurch leidet, ſie iſt äußerlich widerrechtlich. Alſo hat auch der andere, welchen ſie betrifft, die Befugniß, ſich dagegen zu vertheidigen, wie es die Umſtände erfodern; wiewohl eine Befugniß, die durch ſeine innere Pflicht bedingt wird, zumal wenn er einſieht, daß der andere aus Unwiſſenheit handle. Hienach iſt die Diſtinction auszulegen, die Ariſtoteles macht: Ου γαρ ταυτον το τα αδικα πραττειν τω αδικειν, ουδε το αδικα πασχειν τω αδικεισθαι.

§. 349.

Eine andere Frage iſt: Handelt derjenige unrecht, der einem Andern mehr giebt, als ihm gebührt, oder derjenige, welcher mehr nimmt, und iſt es demnach möglich, daß Jemand ſich ſelbſt wirklich Unrecht thue? Aus dem Begriffe der Beeinträchtigung läßt ſich dieſe Frage bald entſcheiden. Wer einem andern mehr giebt, als ihm gebührt, handelt immer mit freyem Willen, vorausgeſetzt, daß kein Betrug obwalte. Er ſchadet ſich ſelbſt vielleicht, aber er thut ſich ſelbſt nicht

Unrecht. Eben ſo wenig kann man von dem Andern, der mehr nimmt, als ihm gebührt, unbedingt ſagen, daß er Unrecht thue. Der Grund des Unrechts liegt nicht ſowohl in dem Mehr Nehmen an und für ſich, als vielmehr in dem Subjecte, welches das Princip der Beſtimmung der freyen Willkühr enthält, auf welche ſich das ganze praktiſche Verhältniß gründet. Iſt nun dieſes Subject der Gebende, ſo wäre er es, der Unrecht thäte, nicht der Nehmende, und rührt die Beſtimmung ſeiner freyen Willkühr ganz von ihm ſelbſt (nicht etwa vom Betruge des Andern) her, ſo thut auch er kein Unrecht. Daher kann Jemand wohl mehr nehmen, als ihm gebührt, ohne Unrecht zu thun, unter der Bedingung, daß der Gebende freywillig giebt, und nicht hintergangen wird. Iſt aber das Subject der Nehmende, und bedient er ſich wiſſentlich trügeriſcher Mittel, ſo thut er Unrecht. So thut ein Richter unrecht, der gegen beſſeres Wiſſen das Recht verdreht, um einer Partey zu ſchmeicheln, oder ſich an der andern zu rächen. Er nimmt mehr, als ihm gebührt. Den Satz übrigens: **Niemand kann ſich ſelbſt Unrecht thun**, bemühte ſich **Ariſtoteles** mit noch mehr Gründen zu befeſtigen. **Erſtlich**: Recht oder Unrecht thun kann nur in Beziehung auf mehr Perſonen gedacht werden; denn ſollte Jemand ſich ſelbſt Unrecht thun, ſo würde es dieſelbe Perſon ſeyn, die Unrecht thäte,

te,

te, und Unrecht litte, was ſich widerſpricht. Indem Jemand ſich ſelbſt ermordet, thut er nicht ſich ſelbſt Unrecht; denn er thut dies freywillig; aber er thut Unrecht gegen den Staat, durch deſſen Geſetze der Selbſtmord verboten iſt; deswegen wird auch der Selbſtmörder geſtraft. Zweytens: Könte Jemand ſich ſelbſt Unrecht thun, ſo würde daraus folgen, daß Jemand mit eigenem freyen Willen eine Beeinträchtigung erfahren möge, was doch nach dem Obigen (§. 348) nicht geſchehen kann. Drittens: Niemand kann Unrecht thun, ohne in Beziehung auf einen beſtimten Gegenſtand. Ein ſolcher beſtimter Gegenſtand zeigt ſich aber bey der Perſon, die ſich ſelbſt Unrecht thun ſoll, niemals. Er zeigt ſich ſogar nicht bey der Familie, ſoferne dieſe als Eine Perſon betrachtet wird, und bey dem Eigenthume der Perſon. Niemand kann mit ſeinem eigenen Weibe einen Ehebruch begehn; niemand kann als Dieb in ſein eigenes Haus einbrechen. Viertens: Daß man in dem Wahne ſteht, Jemand könne ſich ſelbſt Unrecht thun, rührt daher, weil man die Theile der Perſon für ſpecifiſch verſchiedene Perſonen nimmt, und alſo z. E. das Verhältniß der Vernunft zum Körper analogiſch beurtheilt, wie das Verhältniß eines Menſchen zu andern Menſchen. Allein das Recht der Perſon gegen ſich ſelbſt, und auch des Hausvaters gegen die Familie, wird immer durch die eigene Willkühr der-

derselben bestimmt. Diese Person kann sich also selbst nicht Unrecht thun.

Ethic. ad Nicom. V, 15 — Der Satz: Niemand kann sich selbst Unrecht thun, gehört zu den auffallendsten Paradoxen des Aristoteles. Es war wohl ein Misverstand des Satzes daran schuld: daß Niemand mit freyem Willen eine Beeinträchtigung des Andern erfahren möge. Seine Gründe für jenen Satz lassen sich leicht widerlegen. Indem Jemand sich selbst Unrecht thut, ist es freylich dieselbe Person, die Unrecht thut und Unrecht leidet; aber dies widerspricht sich gar nicht, wie A. meynt; beydes geschieht in einer verschiedenen Zeit; nicht zugleich; nur, wenn es zugleich geschähe, würde es sich widersprechen. Der Selbstmörder thut allerdings sich selbst Unrecht, auch in dem Falle, daß keine positive Gesetze den Selbstmord verbieten; er lehnt sich gegen sein eigenes Sittengesetz auf. (Um es beyläufig zu erinnern, ist es ein schlechthin falscher Grundsatz, den Aristoteles in seinen Ethic. ad Nicom. bey der ersten Argumentation aufstellt. Er sagt: Was die Gesetze nicht befehlen, verbieten sie (ἃ δὲ μὴ κελεύει ὁ νομος, ἀπαγορεύει); die Gesetze befehlen den Selbstmord nicht; also verbieten sie ihn). Ferner: Daraus, daß Jemand nicht mit eignem freyen Willen eine Beeinträchtigung von andern erfahren mag, fließt nicht, daß er sich nicht selbst mit eignem freyen Willen Unrecht thun kann;

Fer-

Ferner: Der beſtimmte Gegenſtand, worauf ſich das Unrecht der Perſon gegen ſich ſelbſt bezieht, iſt eben ſie ſelbſt, oder einer ihrer Theile. Dies gilt vollends von dem Unrechte der Perſon gegen die Familie. Es kann ein Hausvater ſein Weib tyranniſiren und mishandeln, ſein Geſinde, ſein Vieh, ſeine Güter, muthwillig vernichten. Da thut er allerdings ſich ſelbſt Unrecht.

§. 350.

Eine dritte Frage warf Ariſtoteles auf: Iſt es ein größeres Uebel, Unrecht leiden, oder einem Andern Unrecht thun? — Daß Beydes ein Uebel ſey, iſt einleuchtend; denn, wer Unrecht thut, maaßt ſich mehr an, und wer Unrecht leidet, erhält weniger, als ihm gebührt. Aber Unrecht thun iſt das größere Uebel; es iſt etwas Böſes und Tadelswerthes, und zwar entweder ſchlechthin böſe, oder doch dem Böſen nahe angrenzend, da auch auf die Abſicht des Handelnden viel ankomt. Hingegen Unrecht leiden iſt kein Böſes; es iſt alſo ein geringeres Uebel an und für ſich, wiewohl es ſeinen zufälligen Folgen nach ein größeres ſeyn kann. Auf das letztere aber kann die Theorie keine Rückſicht nehmen. Das Seitenſtechen iſt immer eine ſchwerere Krankheit, als eine

Verletzung am Fuße; dennoch kann dieſe letztere durch ihre zufällige Folgen ein größeres Uebel ſeyn, als das Seitenſtechen. Es kann ſich z. B. ereignen, daß Jemand deswegen auf einer Flucht fällt, von den Feinden gefangen und getödtet wird.

Ethic. ad Nicom. V, 15.

§. 352.

Iſt es in unſrer Gewalt, fragt A. ferner, unrecht zu handeln, oder nicht? Und iſt es eben aus dem Grunde leicht, gerecht zu ſeyn? — Er antwortet: Es iſt leicht, einen Andern ſchlagen, oder im Gegentheile ihm Geld ſchenken, und dies ſteht auch in der Macht der Handelnden. Aber in einem beſtimten Zuſtande (ὡς ἔχοντα) nach einiger richtigen Beurtheilung ſo handeln, iſt weder leicht, noch immer in der Macht des Handelnden. Man glaubt, Recht und Unrecht zu beurtheilen, erfodre keine Weißheit; es ſey nicht ſchwer zu verſtehen, was die (poſitiven) Geſetze gebieten. Inzwiſchen iſt das durch poſitive Geſetze Entſchiedene nur zufällig Recht; das wahre Rechtthun beruht immer auf der Beurtheilung des Zwecks des Handelns und ſeines Verhältniſſes zum Abſoluten.

ſten.

sten. Und diese Beurtheilung ist sehr schwer. Man kann wissen, daß Honig, Wein, Nieswurz, Brennen, Schneiden, heilsame Dinge sind, aber wie, bey wem, und wenn, sie zur Gesundheit angewandt werden müssen, das zu beurtheilen, ist eben so schwer, als ein guter Arzt zu seyn. Auf der andern Seite meynt man gerade deswegen, zwischen dem Gerechten und Ungerechten sey kein Unterschied dem wesentlichen Charakter nach; der Gerechte könne nicht weniger, als der Ungerechte, und noch vielmehr, als dieser, Handlungen der Art thun, wie Ehebruch treiben, den Andern mishandeln, in der Schlacht den Schild wegwerfen, und feige davon fliehen, weil die Beurtheilung der wahren Gerechtigkeit der Handlungen so schwer, und oft außer der Gewalt sey. Allein Feigheit und Ungerechtigkeit bestehn nicht darinn, daß Jemand in einzelnen Fällen feige ist und Unrecht thut; sondern in der Stimmung des Gemüths überhaupt, so zu handeln; wie die Geschiklichkeit des Arztes nicht besteht im Schneiden oder Nichtschneiden, Arzneyen geben, oder Nicht geben, sondern in der Einsicht überhaupt, ob, wie, und wenn medicinische Hülfsmittel zu gebrauchen sind. Die Gerechtigkeit ist nur insoweit eine Tugend der Menschen, daß sie zwar an dem schlechthin Guten Theil haben, aber doch auch über die Linie desselben hinausgehn, oder hinter ihr zurückbleiben. Vollkomne Tu-

ge Gerechtigkeit iſt vielleicht nur den Göttern eigen. Böſe Menſchen haben nichts Gutes, und alles an ihnen ſchadet. Bis auf einen gewißen Grad ſchaden, iſt menſchlich.

Ethic. ad Nicom. V, 13. Der Ariſtoteliſche Text iſt hier ſehr unverſtändlich und zweydeutig. Ich bekenne, daß ich den im §. ausgedruckten Sinn mehr aus dem Texte errathe, als einſehe. Den Schluß des Capitels will ich hier beyfügen: Εσι δε τα δικαια εν τουτοις, οις μετεσι των ἁπλως αγαθων, εχουσι δε και ὑπερβολην εν τουτοις (die Worte εν τουτοις halte ich für interpolirt, oder durch ein Verſehn eines Abſchreibers aus der vorhergehenden Zeile wiederholt) και ελλειψιν. Τοις μεν γαρ ουκ εσιν ὑπερβολη αυτων, οιον ισως τοις θεοις· τοις δ' ουδεν μοριον ωφελιμον τοις ανιατοις και κακοις, αλλα παντα βλαπτει· τοις δε μεχρι τε· και τουτ' ανθρωπινον εσι.

§. 352.

Das letzte Problem, womit ſich A. hier beſchäfftigt, betrifft den Unterſchied der Billigkeit (επιεικεια) und der Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Seine Beſtimmung deßelben iſt merkwürdig. Gerechtigkeit und Billigkeit, ſagt er, ſind nicht ſchlechthin einerley; machen aber gleich-

gleichwohl zusammen einen und denselben Gattungsbegriff aus. Man lobt den billigen Mann, und zieht ihn sogar in gewißen Fällen dem bloß gerechten vor. Nun wäre es ungereimt, das Billige zu loben, wenn es etwas vom Gerechten verschiedenes wäre; denn entweder wäre das Gerechte nicht moralisch gut, oder das Billige wäre nicht gerecht, wenn es etwas anders wäre; sind aber beyde, das Billige und Gerechte, moralischgut, so sind sie daßelbe. Das Billige ist eine Art des Gerechten und besser, als dieses; es ist gleichwohl nicht in dem Sinne besser, als das Gerechte, als ob es von einer andern Gattung wäre. Die Schwierigkeit des Unterschiedes entspringt daher, daß das Billige gerecht ist nicht dem positiven Gesetze gemäß, sondern als Verbesserung des positiven Gesetzes. Jedes positive Gesetz ist allgemein; es ist nicht immer möglich in dieser Allgemeinheit alle einzelne Fälle, die unter das Gesetz gehören können, zu bestimmen; daher giebt der Gesetzgeber nur die Norm für die Handlungen an, wie sie gewöhnlich geschehn und vorkommen, wobey er wohl weiß, daß diese Norm auf mögliche einzelne Fälle, welche doch das Gesetz unter sich befaßen müßte, nicht passen möchte. Dieser Mangel des Gesetzes wird nicht vom Gesetzgeber verschuldet, sondern hat seinen Grund in der Natur der Sache. Angenommen, daß Jemand eine Handlung begienge, wodurch er gegen

gen das allgemein ausgedrückte Geſetz verſtieße, wie es ausgedrückt iſt, ohne doch in der That nach der Abſicht des Geſetzgebers bey dem Geſetze illegal zu handeln, ſo entſchiede der Richter gerecht, der den Handelnden nach dem Buchſtaben des Geſetzes beſtrafte; hingegen entſchiede er beſſer als gerecht, er entſchiede billig, und ſo wie der Urheber des Geſetzes, falls er Richter nach ſeinem eigenen Geſetze wäre, ſelbſt entſcheiden würde, wenn er den Handelnden nicht beſtrafte. Die Billigkeit iſt alſo nach Ariſtoteles die Geſinnung, die mangelhafte poſitive Geſetzlichkeit mit der natürlichen Rechtmäßigkeit auszugleichen. Και εστιν αυτη ἡ φυσις ἡ το επιεικους, επανορθωμα νομε, ᾗ ελλειπει δια το καθολε. Ein billiger Menſch iſt überhaupt derjenige, der im thätigen Leben nicht auf das ſtrenge geſetzliche Recht zum Schlimmern dringt, ſondern von dem Rechte nachläßt, ob er es gleich nach dem Geſetze fodern könte (ὁ μη ακριβοδικαιος επι το χειρον, αλλ' ελαττωτικος, καιπερ εχων τον νομον βοηθον).

Ethic. ad Nicom. V, 14. Ariſtoteles hat hier bloß die Billigkeit in einer particulären Beziehung auf die durch poſitive Geſetze beſtimmte Gerechtigkeit charakteriſirt; nicht in ihrem Verhältniße zur Gerechtigkeit überhaupt. Hätte er auf das letztere Verhältniß geachtet, ſo würde er gefunden haben, daß er hier die Billigkeit durch

durch die Gerechtigkeit überhaupt erklärte, mithin zwischen Billigkeit und Gerechtigkeit den Unterschied ganz aufhob, der doch wesentlich gegründet ist. Denn die Verbesserung des fehlerhaften Gesetzes ist streng genommen nur Gerechtigkeit, nicht Billigkeit. Daher mußte er auch zu den Sätzen seine Zuflucht nehmen, daß Billigkeit eine Art der Gerechtigkeit, und doch etwas Besseres, als Gerechtigkeit, sey. Die Ursache dieser seiner Mißverständnisse war die Verwechslung der Pflicht und des Rechts, der Moralität und Legalität, und die Unbekantschaft mit der Verschiedenheit der vollkommnen und unvollkommnen Rechte. Derjenige ist gerecht, der die vollkommnen Rechte des andern respectirt. Derjenige ist billig, der in Hinsicht auf die moralische Würde der Menschheit sein eigenes vollkommnes Recht beschränkt oder aufopfert, wo dieses dem sittlich guten Zwecke des Andern beförderlich ist, und sich dem unvollkommnen Rechte des Andern fügt, so weit er nach seiner Einsicht kann und darf.

§. 353.

Mit den gesellschaftlichen Tugenden ist die Freundschaft sehr nahe verbunden. Daß diese von hohem Werthe für den Menschen sey, darüber ist Eine Stimme. Das Leben würde ohne sie sogar für den Mächtigsten und Reichsten

ſten ſeinen Reiz verlieren; er könte weder ſeine Macht noch ſeinen Reichthum zu einer Wohlthätigkeit benutzen, die ihm eben dadurch die gröſte Freude machte, daß ſie geliebte Gegenſtände beträfe. Der Arme, der Unglückliche, findet in dem Freunde die einzige Hülfe und Zuflucht. Den Jüngling bewahrt die Freundſchaft vor Fehlern und ſpornt ihn zum edeln Wetteifer, zu kühnen heroiſchen Unternehmungen an; dem Greiſe reicht ſie die Arme ihn bey der Bürde und Kraftloſigkeit des Alters zu unterſtützen; dem Manne gewährt ſie Begünſtigung zu ſchönen und groſen Thaten. Die Natur ſcheint die Anlage zur Freundſchaft allen empfindenden Weſen eingepflanzt zu haben; auch die Thiere kennen ſie; aber vor allen iſt der Menſch zu ihr geſtimmt. Was inzwiſchen das Weſen und der Grund der Freundſchaft ſey, darüber, bemerkt A., ſey von den Philoſophen ſehr geſtritten worden, und die Verſchiedenheit der gemeinen Meynung liege in den Sprichwörtern zu Tage, die ſich auf Freundſchaft beziehen; z. B. Gleiches geſellt ſich zu Gleichem; der Töpfer haßt den Töpfer. Heraklit ließ die harmoniſche Freundſchaft aus entgegengeſetzten Dingen, wie die ganze Natur aus ſtreitenden Principien, entſpringen. Empedokles dagegen glaubte, das Gleiche liebe das Gleiche. Mit Recht läßt ſich A. auf die Prüfung dieſer phyſikaliſchen Erklärungen nicht wei-

ter

ter ein; er beschränkt die Untersuchung der Freundschaft auf die Ableitung dieser aus den sittlichen Eigenschaften des Menschen. Seine Probleme sind z. B.: Kann unter allen Menschen ohne Ausnahme Freundschaft statt finden, oder nicht unter Bösen, als solchen? Giebt es bloß Eine Gattung der Freundschaft, oder mehr? Er ist bey der Abhandlung dieser ganzen Materie umständlicher, als bey andern. Dazu veranlaßte ihn wohl nicht allein die Wichtigkeit derselben, sondern auch der Charakter seiner Nation überhaupt, die durch Temperament, Erziehung, und republicanische Gleichheit, für Freundschaft in einem vorzüglichen Grade, bis zur Schwärmerey, empfänglich war, also sicherer leitender Maximen bey derselben gar sehr bedurfte.

§. 354.

Jede Freundschaft setzt ein Gefühl der Zuneigung und Liebe voraus. Um folglich die Natur der Freundschaft zu bestimmen, komt es darauf an, die Natur deßen festzusetzen, was Zuneigung und Liebe erzeugt. Geliebt wird dasjenige, was entweder gut, oder angenehm, oder nützlich ist, und da wiederum das Nützliche noch seiner Beziehung zu einem

Guten oder Angenehmen geſchätzt wird, ſo kann man das Gute und Angenehme überhaupt als die Zwecke der Liebe betrachten. Es ſcheint aber ein jeder nur das zu lieben, was für ihn nach ſeiner ſubjectiven Beurtheilung ein Gut iſt, mithin nur das, was er für ein Gut hält, nicht eben das, was in der That für ihn ein Gut wäre. Diejenige Liebe gleichwohl, welche die Urſache der Freundſchaft iſt, ungeachtet ſie auch auf das Gute oder Angenehme oder Nützliche gerichtet iſt, betrifft doch nur Menſchen, in einem gewißen eingeſchränkten Sinne auch Thiere, niemals lebloſe Dinge. Die Freundſchaft erfodert ein gegenſeitiges Wohlwollen der Freunde, einen gegenſeitigen Wunſch, daß es dem einen wie dem andern gut gehe, und gegenſeitige Ueberzeugung von der Aufrichtigkeit dieſes Wunſches, ſey es nun, daß das gegenſeitige Wohlwollen der Perſon ein Gutes oder Angenehmes zum Grunde hat. Es iſt aber ungereimt, zu wollen, daß es einem lebloſen Dinge gut gehe.

Ethic. ad Nicom. VIII, 1. ſq. Magn. Moral. II, 11. ſq. Eudem. VIII, 1. ſq.

§. 355.

Da die drey Gegenſtände der Liebe, das Gute, Angenehme und Nützliche, der Gattung nach

nach verschieden sind, so giebt es auch verschiedene Arten der Liebe und der Freundschaft. Diejenigen, welche sich des Nutzens wegen lieben, lieben sich nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Nutzens willen, welchen sie von einander ziehen. Auf gleiche Weise verhält sich es mit der Freundschaft, welche das Vergnügen bezweckt, oder Nutzen und Vergnügen zugleich. Solche Freundschaften also beruhen auf der Erreichung der äußern Absicht; werden daher leicht getrennt, sobald der Zweck des Nutzens oder Vergnügens nicht mehr erreichbar ist oder nicht wirklich erreicht wird; und diese Trennungen ereignen sich um desto häufiger, je wandelbarer Nutzen und Vergnügen sind, sowohl in Hinsicht auf die Gegenstände, als auf die Subjecte. Freundschaften des Nutzens wegen findet man am meisten unter den Alten; denn die Alten suchen nicht mehr das Angenehme, sondern das Nützliche, und auch junge Leute von eigensüchtiger Denkart sehen mehr auf den Nutzen. Eine gesellige Verbindung des Umgangs ist hiebey nicht; oft sind die Leute einander selbst nichts weniger als angenehm; nur das Nützliche ist es, was ihnen die gegenseitige Freundschaft angenehm scheinen läßt. Zu dieser Art Freundschaft gehört auch die sogenannte Gastfreundschaft. Die Freundschaft der Jünglinge aber bezieht sich doch größtentheils auf das Vergnügen. Da sie dem natür-

lichen lebhaften Hange zu angenehmen Empfindungen folgen, ſo umfaſſen ſie alles mit Wärme und Zuneigung, was dieſen Hang begünſtigt; ſie werden ſchnell Freunde, und ſind es mit einem hohen Grade von Innigkeit. Da inzwiſchen der Hang zum Vergnügen mit den Jahren ſchwächer wird, die Empfänglichkeit für daſſelbe dem Wechſel unterworfen iſt, ſo verlieren ſich nicht nur die Jugendfreundſchaften, die zum Behufe des gemeinſchaftlichen Vergnügens geſchloſſen wurden, gewöhnlich mit den Jahren; ſondern ſie hören auch oft eben ſo geſchwind wieder auf, wie ſie entſtanden; und Jünglinge ſind nicht ſelten an Einem Tage die eifrigſten Freunde und die heftigſten Feinde. Es ergiebt ſich aus dem Bisherigen, daß nur diejenige Freundſchaft für ächt und vollkommen gelten kann, welche durch das Gute und um des Guten willen geſtiftet wird. Tugendhafte Menſchen ſuchen ihr gemeinſchaftliches Gute zu befördern, weil ſie ſelbſt an und für ſich gut ſind; ihre Freundſchaft beruht auf der innern guten Geſinnung, nicht auf der zufälligen Erreichung eines äußern Zweckes; deshalb dauert ihre Freundſchaft, ſo lange ihre moraliſche Güte dauert; die Tugend iſt beſtändig und bleibt ſich gleich. Gute Menſchen ſind zugleich als Freunde einander angenehm und nützlich; denn die Handlungen, welche eines jeden Charakter gemäß ſind und mit demſelben zuſammenſtimmen,

men, erscheinen ihm auch als angenehm und nützlich, und edle Freunde werden in ihrem gegenseitigen Verhältniße keine andre Handlungen verrichten. Allein nach der Erfahrung sind Freundschaften dieser Art sehr selten, und das Sprichwort ist wahr: Man muß erst manches Maaß Salz mit einander verzehrt haben, ehe man sich kennt. Daher muß man Niemanden zum Freunde aufnehmen, den man nicht vorher genau geprüft hat, ob er freundschaftliches Vertrauen verdiene. Wer schnell Freundschaft schließt, will Freund seyn, aber ist es nicht, bevor er nicht den Werth des Andern sicher erkundet hat. Der Entschluß zur Freundschaft wird bald gefaßt; allein die wahre Freundschaft selbst wird nicht zugleich mit ihm gebohren.

§. 356.

Aus den drey nach ihren Gegenständen verschiedenen Gattungen der Freundschaft erhellt auch, daß böse Menschen nur des Nutzens oder Vergnügens wegen Freunde seyn können; denn in Beziehung auf diese Zwecke stimmen sie mit einander zusammen; hingegen daß um ihrer selbst willen nur die Guten Freunde sind. So wie aber in Ansehung der Tugend einige durch

ihre bloße in der Gemüthsſtimmung gegründete Fähigkeit zu derſelben, andere durch wirkliches tugendhaftes Handeln gut genannt werden; ſo üben auch einige die Freundſchaft in wirklichem Umgange, und in gegenſeitigen wirklichen Leiſtungen des Wohlwollens; andere, durch die Entfernung des Orts getrennt, üben zwar ſolche Leiſtungen nicht wirklich, ſind aber doch der Geſinnung nach dazu geſtimmt; wiewohl bey den letztern, wenn die Abweſenheit lange währt, die Freundſchaft durch die Vergeſſenheit erlöſchen kann. Auch bey guten Menſchen darf gleichwohl die Freundſchaft, wenn auch vom äußern Nutzen, doch nicht von allem ſinnlichen Vergnügen entblößt ſeyn. Denn die menſchliche Natur ſtrebt nach nichts ſo ſehr, als wie nach angenehmen Empfindungen, und ſie verabſcheut das Unangenehme; mit einem läſtigen unangenehmen Menſchen kann Niemand ganze Tage verleben; die Reichen und Glücklichen, die allenfalls den Nutzen von Andern entbehren, können doch nicht des frohen Umgangs mit Andern entrathen; die Freundſchaft bedarf alſo nothwendig auch immer einer gegenſeitigen Annehmlichkeit der Perſonen, die ſie mit einander pflegen. Daher ſind Greiſe und finſtere mürriſche Menſchen zur Freundſchaft wenig oder gar nicht geſchickt. Sie haben ſelbſt wenig oder gar keinen Sinn für das

Ver-

Vergnügen, und noch weniger Fähigkeit, andern Vergnügen zu machen.

Ethic. ad Nicom. VIII, 6.

§. 357.

Die Freundſchaft iſt mit Liebe und Zuneigung verknüpft, aber dem ungeachtet von beyden an und für ſich genommen verſchieden. Die Zuneigung und Liebe iſt ein leidenſchaftlicher Affect (πάθος); die Freundſchaft iſt eine beſonnene Gemüthsſtimmung (ἕξις). Liebe und Zuneigung findet auch gegen lebloſe Dinge ſtatt. Gegenliebe ſetzt allemal einen Entſchluß des überlegenden Willens voraus; ſie iſt folglich nicht ein bloßer Affect; und Gegenliebe iſt nothwendige Bedingung der Freundſchaft. Unſern Freunden wünſchen wir Gutes zu thun, ihrer ſelbſt wegen, nach einer vernünftigen Ueberlegung, nicht um einem leidenſchaftlichen Affecte nachzuhangen. Ein guter Menſch, der Freund eines andern wird, iſt ſelbſt demjenigen, deßen Freund er wird, ein Gut; beyde Freunde alſo lieben in einander gegenſeitig ein eigenes Gut, und erwiedern Gleiches mit Gleichem ihrem Willen und den Sachen nach. Aus dem Grunde pflegt man die Freundſchaft

durch die Gleichheit zu erklären. Bey dieſem Begriffe der Freundſchaft iſt es ebenfalls klar, daß Niemand eine vollkomne Freundſchaft mit Vielen unterhalten kann; ſo wenig wie Jemand viele Dinge zu gleicher Zeit lieben kann; weil eine vollkomne Liebe ſtets an das Zuviel grenzt, und die Natur dieſes nur für Einen Gegenſtand zuläßt. Auf der andern Seite ereignet es ſich eben ſo wenig, daß Viele zu gleicher Zeit Einem und demſelben gefallen, oder auch gute Menſchen ſind. Man muß auch erſt mit den Leuten länger umgehn, ſie prüfen in dieſen und jenen Verhältniſſen, in welchen ſie zu uns handeln, und das iſt gar ſchwer. Wohl kann es geſchehen, daß Jemand des Nutzens und des Vergnügens wegen Vielen gefalle; denn viele Menſchen haben Bedürfniß, und dies läßt ſich von Einem durch mancherley Dienſte in kurzer Zeit befriedigen. Da ſieht denn dasjenige Verhältniß der Freundſchaft am ähnlichſten, das auf das Vergnügen gerichtet iſt, wo Einer dem Andern leiſtet, was ihn vergnügt, wie bey der Freundſchaft der Jünglinge. Freundſchaft mit Vielen des Nutzens halber herſcht insbeſondre unter Kaufleuten.

§. 358.

§. 358.

Die Freundschaft besteht demnach in einer gewissen Gleichheit der Gesinnungen, oder auch der verhältnißmäßigen Leistungen der Personen für ihre beyderseitigen Zwecke. Denn entweder leisten beyde einander daßelbe und sind geneigt, einander Gutes zu erwiedern, oder sie vertauschen gegenseitig ihre Güter, z. B. Nutzen gegen Vergnügen. Noch giebt es aber eine besondre Art der Freundschaft, die sich auf die Vorzüglichkeit (ὑπεροχη) des Einen stützt, durch welche der Andre zum Wohlwollen gegen Jenen verbunden wird. Das sind die Freundschaften zwischen dem Vater und Sohne, dem Greise und Jünglinge, Manne und Weibe, Herrn und Knechte. Auch diese selbst sind wiederum von einander verschieden. Nicht nur ist die Freundschaft der Eltern und Kinder eine andere, als wie die der Herrn und Unterthanen; sondern auch die Freundschaft des Vaters mit dem Sohne, des Mannes mit dem Weibe, ist nicht dieselbe mit der des Sohnes gegen den Vater, und des Weibes gegen den Gatten. Jedes von diesen hat eine verschiedene Tugend, verschiedene Eigenschaften, und verschiedene Zwecke bey seiner Liebe und Zuneigung. Auch solche Freundschaften können nur fest seyn und dauern, wenn jeder leistet, was er in seinem Verhältniße zu leisten verpflichtet

iſt, und dieſes Verhältniß der Leiſtungen wird durch den Grad der Vorzüglichkeit der bey jenen Freundſchaften intereſſirten Perſonen beſtimmt. Derjenige, welcher vorzüglicher iſt, und für den gemeinſchaftlichen Zweck größern Nutzen ſchafft, muß mehr geliebt werden, als lieben; nur durch dieſe Beobachtung der richtigen Verhältnißmäßigkeit der Liebe kann auch für ſolche Freundſchaften die Gleichheit der Perſonen und Leiſtungen erreicht werden, die eine Bedingung der Freundſchaft überhaupt iſt.

§. 359.

Man muß unterſcheiden die Gleichheit als Bedingung der Freundſchaft von der Gleichheit als Bedingung der äußern Gerechtigkeit. Bey jener komt zuerſt in Erwägung der verhältnißmäßige gleiche Werth der Perſonen; und zweytens die verhältnißmäßig gleiche Leiſtung der Zahl oder Qualität nach; bey dieſer hingegen komt zuerſt in Erwägung die verhältnißmäßig gleiche Leiſtung der Zahl oder Qualität nach; und hernach der verhältnißmäßig gleiche Werth der Perſonen. Dies leuchtet daraus ein, daß, wenn Jemand von dem Andern durch Tugend, Laſter, Reichthum u. w. zu verſchieden, zu entfernt iſt, keine Freundſchaft unter ihnen, nicht ein-

einmal ein Anſpruch auf dieſelbe ſtatt hat. So haben die Götter und die Könige keine Freunde, und es fällt den Dürftigen oder Nichtswürdigen nicht ein, nach der Freundſchaft der Vornehmſten und der Weiſeſten nur zu trachten. Wie weit das Verhältniß des Werthes der Perſonen ſich erſtrecken müſſe, um die Möglichkeit der Freundſchaft zu begründen, davon läßt ſich freylich die Grenze nicht genau feſtſetzen; es mag dem Einen im Verhältniße zu dem Andern vieles abgehn, und dennoch eine Freundſchaft unter beyden ſeyn; iſt gleichwohl der Abſtand zu groß, wie zwiſchen Göttern und Menſchen, ſo kann keine Freundſchaft exiſtiren. Wer alſo einen Freund ſich zu erhalten wünſcht, der mag ihm Gutes gönnen und fördern; nur muß er ihm nicht eine Höhe des äußern Glücks wünſchen, die den Abſtand von ihm zu groß macht; denn in dieſem Falle wird er in dem Andern den Freund verlieren. In der Tugend kann Niemand wider Willen des Andern einen zu hohen Abſtand erlangen; denn dieſer kann es ihm hierin immer gleich thun, ſobald er ſelbſt will. So wie nun aber zur Freundſchaft eine verhältnißmäßige Gleichheit des Werthes der Perſonen erfoderlich iſt, ſo gehört auch dazu eine verhältnißmäßige Gleichheit der gegenſeitigen Leiſtungen. Durch die Vernachläſſigung derſelben geſchieht es, daß viele Menſchen keine Freunde gewinnen können, oder

sich anstatt der Freunde nur Schmeichler erwerben. Die meisten Menschen wollen aus einer natürlichen Ehrsucht mehr von Andern geliebt seyn, als selbst Andere lieben. Bey einer solchen Gesinnung ist wahre Freundschaft nicht möglich. Diese ist nur denkbar, wenn Jemand zum mindesten in eben dem Grade selbst liebt, in welchem er sich von Andern geliebt zu werden sehnt.

§. 360.

Die Bedingung, daß Freunde eben so sehr, oder in einem höhern Maaße, selbst lieben müssen, wie sie sich lieben lassen, erklärt am genausten, was für Menschen Freunde seyn, und wie ihre Freundschaft sich am längsten erhalten könne. Nur diejenige Freundschaft nämlich kann von Festigkeit und Dauer seyn, wo jeder den Andern verhältnißmäßig selbst liebt; hierdurch werden sie einander gleich, und vermöge dieser Gleichheit können die übrigens ungleichsten Menschen der herzlichsten Freundschaft mit einander pflegen. Auch aus diesem Grunde wird die Freundschaft der Tugendhaften immer die bewährteste seyn. Sie werden nie etwas von einander fodern, was sie selbst nicht zu leisten geneigt seyn würden; sie werden nie böse Hand-

lun-

lungen begehen, noch die Freunde zu Gehülfen derſelben misbrauchen wollen. Die Freundſchaft böſer Menſchen hingegen wird ſich nicht lange behaupten; denn in den Böſen iſt überhaupt nichts Beſtändiges und ſich gleich Bleibendes; ihre Geſinnung gegenſeitig wechſelt ſehr leicht, und muß wechſeln, weil nur ihre gemeinſchaftliche Schlechtigkeit ſie verknüpft, und dieſe ſich bald ſelbſt aufreibt. Dauernder ſind Freundſchaften des Nutzens und Vergnügens wegen; aber von den Objecten dieſer hängen ſie auch ganz ab, und hören auf, ſo wie dieſe aufhören. Freundſchaften des Nutzens und Vergnügens wegen werden oft von Perſonen mit entgegengeſetzten Eigenſchaften in dieſer Beziehung geſchloſſen; Z. B. zwiſchen dem Reichen und Armen, dem Gelehrten und Ungelehrten, dem Schönen und Häßlichen. Indeſſen muß doch, wenn wirklich Freundſchaft gedeihen ſoll, der Eine immer ein Gut haben, womit er das Gut des Andern eintauſcht, ſey es nun etwa Annehmlichkeit des Umgangs gegen Reichthum, oder Reichthum gegen Gelehrſamkeit, u. w. Wo ein ſolches Gut auf einer Seite gänzlich gebricht, iſt Freundſchaft nicht möglich. Deswegen machen ſich häßliche Verliebte ſo oft lächerlich, weil es ihnen bey einer der geliebten Perſon entgegengeſetzten Eigenſchaft an Allem fehlt, was dieſe ausgleichen, und die Zuneigung anziehen könte.

§. 361.

§. 361.

Zwiſchen Freundſchaft und Gerechtigkeit iſt eine Verwandtſchaft; ſie gehn beyde dieſelben Gegenſtände und dieſelben Perſonen an. In einer geſellſchaftlichen Verbindung jeder Art gilt ein gewißes Recht und eine gewiße Freundſchaft. Menſchen, die zuſammen reiſen, ſchiffen, ſtreiten, nennen ſich Freunde, und beobachten gegen einander gewiße Rechte; und dies überhaupt erſtreckt ſich ſo weit, wie ſich die Geſelligkeit erſtreckt. Freundſchaften finden in einem höhern und geringern Grade ſtatt, und ſo auch die Rechte. Eltern haben gegen Kinder größere Rechte, als Brüder gegen Brüder, Genoſſen gegen Genoſſen, und Bürger gegen Bürger. In eben dem Verhältniße ſteigen die Beleidigungen dem Grade nach. Es iſt ungerechter, einen Freund zu betrügen, als einen Mitbürger, einem Bruder nicht Hülfe zu leiſten, als einem Fremden, einen Vater mishandeln, als irgend einen Andern. Mit der Erhöhung der Freundſchaft wird auch das Recht erweitert, gleichſam als ob beyde in einer nothwendigen Reciprocität mit einander wären. Alle geſellſchaftliche Verbindungen überhaupt aber gleichen den Theilen und Gliedern der bürgerlichen Geſellſchaft. Denn die Menſchen leben und wirken immer zuſammen ihres Unterhaltes, Vortheiles und Wohles wegen; und auch die bürgerliche Geſell-

ſchaft

schaft ist ursprünglich bloß des Nutzens wegen gestiftet. Der Zweck der Gesetzgebung und des Rechts ist das **gemeine Beste**; der Zweck der Privatgesellschaft und der Privatfreundschaft ist das **besondere Beste** eines Jeden. Demnach verhält sich die Privatgesellschaft zur bürgerlichen, wie der Theil zum Ganzen; die bürgerliche besteht aus Freunden im weitesten; die Privatgesellschaft aus Freunden im engern und engsten Sinne. Auch öffentliche Gesellschaften können bloß des Vergnügens wegen sich verbinden, z. B. zum Tanze, zum Opfer, und andern Festlichkeiten.

§. 362.

Aristoteles verfolgt die Verwandtschaft des freundschaftlichen und rechtlichen Verhältnißes noch weiter, und betrachtet sie auch nach ihrer Verschiedenheit in den verschiedenen Staatsverfassungen. Er nimmt drey rechtliche und vernunftmäßige Arten der Staatsverfassung an, und eben so viele Ausartungen derselben, oder unrechtliche Verfassungen. Jene sind die **Monarchie**, die **Aristokratie**, und die Herrschaft der Begüterten (**Timokratie**, wo der politische Werth des Bürgers durch sein Vermögen bestimmt wird; eine Staatsform, die sonst auch

schlecht-

ſchlechthin **Politie** heißt). Unter dieſen Staatsverfaſſungen erklärt A. die Monarchie für die beſte, und die Timokratie für die ſchlechteſte. Eine Ausartung der Monarchie iſt die **Tyrannis**, der Ariſtokratie die **Oligarchie**, und der Timokratie die **Demokratie**. Der **Monarch** beſitzt, als ſolcher, oder ſollte beſitzen mehr Güter, als irgend einer der Unterthanen; er hat alſo kein Bedürfniß weiter, und braucht nur auf den Vortheil der Unterthanen zu ſehn. Daher iſt das freundſchaftliche Verhältniß zwiſchen ihm und den Unterthanen dem ähnlich, was zwiſchen Eltern und Kindern obwaltet; deswegen nennt auch **Homer** den **Zeus** den **Vater** der Götter und Menſchen. In der **Ariſtokratie** herſchen mehrere, die ſich aber durch Tugend, Einſicht und perſönliche Würde vor den übrigen auszeichnen. Das freundſchaftliche Verhältniß zwiſchen ihnen und den Unterthanen gleicht dem zwiſchen Gatten und Gattinn. Der Mann herſcht durch ſeine Würde und Einſicht, und in den Dingen, worüber ihm die Herrſchaft gezieмt; er überläßt dem Gutachten des Weibes, was der Beurtheilung und Handhabung deßelben am beſten unterworfen wird. Wollte der Mann ſchlechterdings in Allem herſchen, würde die Ariſtokratie in Oligarchie übergehn; denn dies thäte er nicht kraft ſeiner größern Würde und Einſicht. Zuweilen herſchen die Weiber freylich, wenn ſie etwa als reiche Erbinnen geheyrathet haben;

dann

dann herſchen ſie aber nicht durch Tugend, (wie es in der Ariſtokratie ſeyn ſollte), ſondern durch Reichthum und willkührliche Macht, wie in der Oligarchie. Die Verfaſſung, wo der Grad des Vermögens den Grad der politiſchen Rechte des Bürgers beſtimmt (Timokratie), iſt dem freundſchaftlichen Verhältniße unter Brüdern am ähnlichſten. Die Glieder ſind einander gleich, nur am Alter von einander verſchieden; d. i. was das größere Vermögen zum Unterſchiede der Bürger in der Timokratie beyträgt, trägt zum Unterſchiede der Brüder in ihrem gegenſeitigen Verhältniße das höhere Alter bey. Sind das Vermögen der Bürger und das Alter der Brüder gar zu verſchieden, ſo beſteht die Freundſchaft nicht. Von der Seite iſt die Timokratie Familien ähnlich, die keinen Herrn haben, wo alle Hausgenoſſen auf gleiche Weiſe regieren wollen, oder wo ein ſchwacher einfältiger Hausvater iſt, bey dem ſich jeder gleiche Freyheit und Anſehn anmaaßt. Der Tyrann achtet nicht auf den Vortheil ſeiner Unterthanen, ſondern nur auf den eigenen; hier findet kein freundſchaftliches Verhältniß der Unterthanen mit ihm ſtatt; ein Tyrann kann nur Heuchler und Schmeichler, haben, nicht Freunde. In der Oligokratie iſt derſelbe Fall, und das Verhältniß der Unterthanen zu den Oligokraten iſt, weil die Zahl dieſer größer iſt, noch drückender. Die Timokratie wäre an und für ſich

genommen die beſte Verfaſſung, und der Monarchie noch vorzuziehn; die politiſchen Rechte ſind bey derſelben möglichſt gleich unter die Bürger vertheilt. Aber ſie artet gar zu leicht in Demokratie aus, und das iſt die denkbar ſchlimmſte Verfaſſung von allen.

Ethic. ad Nicom. VIII, 12. S. weiter unten.

§. 363.

Auſſer den Zwecken des Nutzens oder Vergnügens, um deren willen ſich Freunde mit einander verbinden; denn auch eine Freundſchaft, die auf der gegenſeitigen perſönlichen Schätzung moraliſcher Seelengüte beruht, darf doch nicht ohne allen Nutzen, zum mindeſten nicht ohne alle äußere Annehmlichkeit ſeyn; können auch noch manche andre Urſachen zur Erzeugung, Unterhaltung und Verſtärkung der Freundſchaft beytragen; danach die Beſchaffenheit und das Verhältniß der Perſonen iſt, unter welchen ſie exiſtirt. Die freundſchaftliche Verbindung unter Mitbürgern, Zunftgenoſſen, Reiſenden, ſelbſt die Gaſtfreundſchaft, entſpringen lediglich aus der Vorſtellung des gemeinſchaftlichen Zwecks, welche die Individuen zur Ue-

Uebereinkunft der gegenseitigen Gesinnungen gleichsam in einem stillschweigenden Vertrage bestimmt. Zur Freundschaft unter Verwandten wirkt schon noch eine andere Ursache mit, und diese ist das Verhältniß der Eltern zu ihren Kindern. Die Eltern lieben die Kinder, als einen Theil ihrer selbst, und die Kinder die Eltern, als die Urheber ihres Daseyns und ihrer Erziehung. Die Liebe der Eltern zu den Kindern ist aber stärker und inniger, als umgekehrt; jene sind lebhafter überzeugt, daß sie den Kindern das Daseyn gaben, als diese, daß sie es von ihnen empfiengen; das Erzeugte ist dem Erzeugenden näher verbunden, als das Erzeugende dem Erzeugten; auch ist die Liebe der Eltern durch die längere Dauer stärker geworden, da sie mit der Geburt der Kinder begann, bey den Kindern aber erst später mit dem Bewußtseyn deßen anfängt, was sie den Eltern verdanken; weswegen auch die Mütter die Kinder zärtlicher lieben, als die Väter. Wiederum lieben sich Brüder und Schwestern unter einander, weil sie von denselben Eltern abstammen, und in diesen gleichsam Ein Wesen ausmachen; daher man sie Ein Blut, Ein Geschlecht, zu nennen pflegt. Die Gleichheit des Alters, die Gemeinschaft der Erziehung, thun ebenfalls das ihrige hinzu. Die Freundschaft der Verwandten, als solcher, entspringt abermals aus der Verbindung mit jenen. Weil

Kinder den Eltern, Brüder den Brüdern, Verwandte den Verwandten oft durch viele Wohlthaten verpflichtet werden, weil ſie zuſammen leben und einerley Intereſſe ſie leitet; ſo ſind ſolche Freundſchaften in der Regel herzlicher und vertrauter, als unter Fremden. Unter allen Freundſchaften überhaupt aber iſt die natürlichſte und innigſte zwiſchen dem Gatten und der Gattinn. Hier vereinigt ſich alles, oder ſollte dem Zwecke der ehelichen Geſellſchaft nach ſich vereinigen, was einer Freundſchaft nur Reiz und Werth verleihen mag. Der frohe Genuß gegenſeitiger Herzensgüte, Hülfe, und Freude, wird durch die Geſchlechtsverbindung zum ſeeligſten Gefühle erhöht. Ihre Kinder werden ein neues Band der Freundſchaft, und eine kinderloſe Ehe entbehrt unter andern auch deswegen ſehr viel.

Ethic. ad Nicom. VIII, 14.

§. 364.

Da von der verſchiedenartigen Natur des Objects der Freundſchaft, und der Perſonen, welche ſie unterhalten, auch die größere oder geringere Feſtigkeit der Freundſchaft abhängt; ſo giebt eben dieſelbe auch Regeln an die Hand, welche beobachtet

tet werden müssen, wenn die Freundschaft nicht bald gebrochen, oder sehr gemindert werden soll. Am meisten und leichtesten entstehn Zwistigkeiten und gegenseitige Beschwerden in Freundschaften, deren Hauptobject der Nutzen ist. Denn Freunde, welche die Tugend vereinigt zur Harmonie der Seelen, sind bemüht, sich einer um den andern Verdienst zu erwerben, wie dies der Tugend und einer ächten Freundschaft eigen ist; dabey können niemals Vorwürfe oder Streitigkeiten sich erheben; niemand ist feindseelig gestimmt gegen den, welcher ihm wohl thut und wohl will; vielmehr sucht jeder immer das Wohlwollen des Andern von seiner Seite zu erwiedern. Auch bey Freundschaften, die auf gegenseitiges Vergnügen berechnet sind, kommen seltener Klagen vor. Leben die Freunde froh zusammen, so erreichen sie, was sie wünschten, und wer sich darüber beschwert, daß er von dem andern kein Vergnügen genieße, scheint gewissermaaßen lächerlich, da es gar nicht nothwendig ist, und lediglich auf seiner eigenen Willkühr beruht, ganze Tage mit ihm zuzubringen. Ganz anders aber verhält es sich bey Freundschaften des Nutzens wegen. Hier verlangt der Eine immer mehr, als der Andere gewähren zu müssen meynt; er glaubt weniger zu empfangen, als ihm gebührt, oder als er bedarf; gleichwohl ist der Andre außer Stande so viel zu leisten. So wie aber das Recht zwiefach ist, ein natür-

liches und ein positives, so beruht auch die Freundschaft des Nutzens wegen theils auf den Gesinnungen der Personen, theils auf Begriffen des Rechts, und es entstehn Beschwerden, sobald nicht eben die freundschaftliche Gemüthsstimmung, welche die Verbindung schloß, die Ursachen derselben aus dem Wege räumt, oder unanstößig erscheinen läßt. Beruht eine Freundschaft des Nutzens wegen ganz auf Begriffen des Rechts, so ist sie ein kaufmänniſches Verhältniß, und kann nur so lange Bestand haben, als der Eine dem Andern pünctlich leistet, was der Vertrag mit sich bringt. Beruht sie aber auf der gegenseitigen Gesinnung, so giebt und leistet der Eine freylich dem Andern als Freund; aber beyde setzen doch dabey stillschweigend voraus, daß dem Einen von dem Andern wenigstens eben so viel, und allenfalls mehr zukommen werde, als er ihm geleistet hat, gleichsam als ob er das Geleistete nicht ihm geschenkt, sondern nur geliehen hätte. Entspricht nun der gethanen die gegenseitige Leistung nicht, so ist Unzufriedenheit eine fast unvermeidliche Folge. Man kann es als Regel ansehn, daß die Menschen zwar das Moralischgute der Gesinnungen und Handlungen schätzen, und in ihre eigne Art zu denken und zu handeln zu übertragen wünschen; aber sie ziehn dennoch das ytile vor; und wenn Jemand von einem solchen Charakter dem Andern eine Wohlthat erweist,

ſo hofft er insgeheim, daß dieſer ſie, falls er anders das Vermögen dazu hat, erwiedern werde, und nimmt es übel, wenn er ſie nicht erwiedert. Sollen deswegen Freundſchaften der Art länger beſtehn, ſo muß Jemand beym Empfange eines Freundſchaftsdienſtes darauf bedacht ſeyn, ihn mit einem gleichen zu vergelten, und, wenn dieſes ſeine Kräfte überſteigen ſollte, lieber ihn ablehnen. Es läßt ſich zweifeln, ob der Werth einer freundſchaftlichen Leiſtung nach dem Verhältniße des Leiſtenden zu beurtheilen ſey, oder nach dem Verhältniße deßen, welchem er geleiſtet wurde? Gemeiniglich pflegt Jener ihn höher anzuſchlagen, und dieſer ihn für geringer zu halten, als er iſt. Jener pflegt bey ſeiner Leiſtung ſehr viel auf das Bedürfniß, Unglück, die Gefahr des Andern, zu rechnen; dieſer zieht die Leichtigkeit des Freundſchaftsdienſtes auf Seiten des Andern, und die Gelegenheit, eben den Dienſt auch von Fremden zu erhalten, in Erwägung. Nach unparteyiſcher Entſcheidung wird der Werth eines Freundſchaftsdienſtes durch den Nutzen beſtimmt, welchen er für den Empfänger hatte; der Leiſtende kann nur eine ſolche Gegenleiſtung erwarten, die dem Nuzzen entſpricht, welchen ſeine eigene Leiſtung für den Andern hatte. Bey Freundſchaften, welche die Tugend ſchließt und begründet, ſind Rückſichten der Art nicht nöthig.

Ethic. ad Nicom. VIII, 15.

§. 365.

Wie Zwiſtigkeiten in den Freundſchaften des Nutzens wegen leicht entſtehen, ſo entſtehen ſie auch, obwohl minder leicht, in denen, welche die Vorzüglichkeit der einen Perſon in ihrem Verhältniße zu der andern bewirkt. Auch hier maaßen ſich wohl beyde Theile von einander mehr an, als einer dem andern gewähren will, und ſobald dies geſchieht, wird die Freundſchaft getrennt. So verlangt oft der Vornehmere, Mächtigere, Reichere, mehr Ehrenbezeugung, mehr Gefälligkeit von dem Freunde, der ſich eben jener Eigenſchaften wegen ihm anſchließt; und dieſer verlangt wiederum von Jenem mehr Hülfe, mehr Begünſtigung, als er genießt. Wenn hier wirklich von einem Theile, oder beyden, etwas verſehn wird, ſo iſt die einſeitige oder gegenſeitige Beſchwerde gerecht. Freylich läßt ſich das gleiche Verhältniß möglicherweiſe nicht überall realiſiren, z. B. nicht zwiſchen den Eltern und Kindern, den Göttern und Menſchen; was auch die Kinder den Eltern entgegen leiſten mögen, ſie bleiben dennoch jederzeit ihre Schuldner. Aber ſobald es darauf angeſehen iſt, eine ſolche Freundſchaft zu unterhalten, müſſen beyde Par-

Parteyen ſich doch beſtreben, das gleiche Verhältniß ſo weit zu realiſiren, wie es möglich iſt. An einem böſen undankbaren Menſchen iſt alle Hülfe und Begünſtigung verloren. Weil die meiſten Menſchen lieber Hülfleiſtungen annehmen, als ſelbſt Andern nützen wollen, ſo entſpringt hieraus die gleichgültige Kälte der Vornehmen und Reichen gegen die Niedern und Dürftigen. Wie kann man von Jenen fodern oder erwarten, daß ſie Menſchen dienen ſollen, von denen ihnen einer häufigen Erfahrung nach mit Nichts, wohl gar mit Undank und Beleidigung vergolten wird.

Ethic. ad Nicom. VIII, 16.

§. 366.

Nach der Beſtimmung des Weſens der **Freundſchaft** überhaupt, ihrer verſchiedenen Gattungen, der Gründe derſelben in der Verſchiedenheit der Geſinnungen, Bedürfniße und Zwecke der Menſchen, der Bedingungen ihrer Dauer, beantwortet **Ariſtoteles** noch einige andere Fragen, die mit dieſer Materie zuſammenhängen. Von dieſen Unterſuchungen mögen nur die Reſultate hier einen Platz finden. — Eine Freundſchaft kann nicht beſtehn, wo beyde

Parteyen den Werth ihrer Leiſtungen verſchieden beurtheilen, und noch weniger, wo Leiſtungen verſprochen, aber nicht gemacht werden. — Die Colliſionen zwiſchen Pflichten gegen Freunde und gegen Fremde, ſo wie gegen nähere oder entferntere Freunde, können nur theils durch die größere oder geringere Verbindlichkeit gegen die einen oder die andern, theils durch die gröſſere oder geringere moraliſche Güte der Handlungen in Beziehung auf das Bedürfniß der bey der Pflichterfüllung intereſſirten Perſonen entſchieden werden. * — Eine gebrochene oder aufgehobene Freundſchaft darf nicht in gegenſeitige Feindſeeligkeit übergehn. — Alle Freundſchaft entſpringt aus der Selbſtliebe, und wird durch dieſe bedingt. Böſe Menſchen müſſen ſich ſelbſt haſſen, und ſind auch aus dieſem Grunde zur wahren Freundſchaft unfähig. — Wohlwollen (εὐνοια) iſt noch nicht Freundſchaft; aber der Anfang derſelben; jenes äußert ſich auch gegen Unbekante, und kann bloß innere Geſinnung bleiben, die Freundſchaft nicht — Uebereinſtimmung der Denkart (ὁμονοια) gehört zur Freundſchaft, doch nur in praktiſcher Hinſicht. Theoretiſche Meynungen können bey Menſchen verſchieden, und einander entgegengeſetzt ſeyn; das thut ihrer Freundſchaft keinen Eintrag. Die Einigkeit, die hier erfodert wird, iſt eben diejenige, welche man von Staaten rühmt, wenn die Bürger derſelben in ihren Beſchlüßen einmüthig

ſind,

sind, und zur Ausübung derselben das ihrige auf gleiche Weise beytragen. Wo keine Uebereinstimmung der praktischen Denkart für einen gemeinschaftlichen Zweck statt findet, da ist auch keine Freundschaft möglich. Ein gemeinschaftlicher Zweck wird verfehlt, den Niemand besorgt; denn jeder verfolgt nur sein eignes Interesse; bey Disharmonie in den Beschlüssen und der Ausführung reibt sich der Staat selbst auf. — Es ist eine bekannte und gemeine Erfahrung, daß Wohlthäter ihre Clienten mehr lieben, als sie von diesen wieder geliebt werden, ob man gleich das Gegentheil vermuthen sollte. Der Grund der größern Liebe liegt auf Seiten der Wohlthäter darinn, daß sie immer die Wohlthat als ihr Werk mit Wohlgefallen betrachten, und der Begriff der Wohlthat in der Erinnerung mit dem Merkmale moralischer Güte verbunden ist. Im Gegentheile liegt der Grund der geringern Liebe auf Seiten der Clienten darinn, daß eine empfangne Wohlthat das Werk eines Andern ist, daß Niemand an eine äußere Verbindlichkeit mit Vergnügen denkt, und daß das Verhältniß des Clienten an und für sich kein Merkmal moralischer Güte an sich trägt. In der Undankbarkeit und Schlechtigkeit der Gesinnung ist die Ursache der Gleichgültigkeit gegen empfangene Wohlthaten und der Vergessenheit derselben nicht allemal zu suchen. — Man hat gefragt, ob Jemand sich

selbst

ſelbſt mehr lieben müſſe, oder ſeine Freunde? Denen, welche die Frage bejahend beantworteten, warf man ein, daß man gleichwohl ſelbſtſüchtige Menſchen tadle, und nur diejenigen edel fände, die dem Wohle ihrer Freunde das eigene nachſetzten. Ariſtoteles entſcheidet dahin, daß die Antwort von einer richtigen Beurtheilung der Gegenſtände der Selbſtliebe abhänge. Sind dieſe Gegenſtände zufällige äußere Güter, deren Beſitz und Genuß Jemand zu ſehr auf ſich ſelbſt bezieht, ſo beſchuldigt man ihn mit Recht der Eigenſucht. In dieſer Hinſicht ſoll alſo ein edler Mann Freunde mehr lieben, als ſich ſelbſt, doch mit nöthiger Beobachtung des Mittelmaaſſes. Sind aber die Gegenſtände Tugenden, ſo iſt die Selbſtliebe die rühmlichſte von der Welt: aus Liebe zu ſich ſelbſt ſich von keinem Freunde in tugendhaften Geſinnungen und Handlungen übertreffen zu laſſen. — Es iſt nicht rathſam, viel Freunde zu ſuchen, weil es der Natur der Menſchen, der Dinge, und der Freundſchaft ſelbſt nach, nicht wohl möglich iſt, viel Freunde zu erwerben und zu beſitzen. Wer des Nutzens oder Vergnügens wegen viel Freunde ſucht, verfehlt eben dadurch gewiß ſeinen Zweck. Iſt aber auch die Freundſchaft bloß auf den Genuß und die Beförderung gegenſeitiger moraliſcher Güte gerichtet, ſo kann ſie doch nur unter wenigen ſtatt finden. Herzliche Liebe iſt vermöge ihres Weſens nur auf Einen oder

We-

Wenige beschränkt. Wer Vieler oder Aller Freund seyn will, ist in Gefahr, Niemandes Freund zu seyn oder zu werden. — Man bedarf der Freunde im Glück, wie im Unglücke; in diesem, um von ihnen geholfen zu werden; in jenem, um sich seines Glückes zu freun, und Andern zu helfen. Es ist Charakter der heroischen Tugend, das Unglück nie den Freund zu sehr mit empfinden zu lassen; doch soll man aber auch sich seiner Hülfe nie aus Eigensinn entziehen. — Die Freundschaft mit edlen Menschen ist eines der trefflichsten und wirksamsten moralischen Bildungsmittel, sowie die Freundschaft mit bösen am ersten und mächtigsten die Sittlichkeit vergiftet. — Auch der vollkommen glückliche Mensch (εὐδαίμων) kann der Freundschaft nicht entbehren. Es ist eine Sophisterey, wenn man sagt, der Glückliche besitze alle Güter, und bedürfe der Freunde nicht. Um des äußern Nutzens willen mag er ihrer überhoben seyn können, aber das Vergnügen der Freundschaft ist gerade eines der zur Glückseeligkeit wesentlich nothwendigen Güter.

S. Ethic. ad Nicom. das ganze neunte Buch; cf. Eudem. lib. VIII. Magn. Moral. II, 12 sq. — * Aristoteles hat das Schwankende seines Grundsatzes der Sittlichkeit sehr wohl eingesehen. Er bemerkt oft, daß man eine strenge Bestimtheit von den moralischen Regeln nicht fodern dürfe, nach

nach der Ueberzeugung, welche er von der beſten Theorie des Sittlichen hatte. Nirgends aber hat er wohl die Unzulänglichkeit ſeines ſittlichen Grundſatzes lebhafter empfunden, als da er auf die Unterſuchung der Regeln zur Entſcheidung der Colliſionen unter Pflichten kam. Man bemerkt dies aus der Menge von Fragen, die er aufwirft, ohne ſie eigentlich zu beantworten; aus den mancherley entgegengeſetzten Beſtimmungen, die er zuſammenſtellt, ohne eine Ausgleichung derſelben zu bewirken. So fragt er, ob man einem Vater alles zugeſtehn, und in allem gehorchen müſſe? oder ob der kranke Sohn eher dem Arzte folgen — bey der Wahl eines Feldherrn einem tapfern Kriegserfahrnen Manne ſeine Stimme geben ſolle? — Ob man ſich mehr für einen Freund, oder mehr für einen rechtſchaffenen Mann, intereſſiren müſſe? — Ob man eher Jemanden einen erwieſenen Dienſt vergelten, oder einem Freunde ſchenken ſolle, falls ſich beydes nicht zugleich wolle thun laſſen? — Unmittelbar nach dieſen Fragen ſetzt er hinzu: Αρ' ουν παντα τα τοιαυτα ακριβως μεν διορισαι ου ῥᾳδιον; Πολλας γαρ και παντοιας εχει διαφορας και μεγεθει, και μικροτητι, και τω καλω, και αναγκαιω. Das Ungewiſſe in der Entſcheidung jener Fragen bemüht er ſich hernach noch mehr durch Beyſpiele zu zeigen. Daß man nicht Einem und demſelben bey obwaltender Colliſion ſchlechthin Alles leiſten müſſe, iſt klar; aber was und wie einem

jes

jeden zu leisten sey, darinn liegt der Knoten. So ist es wohl Regel: Man muß eher empfangene Wohlthaten vergelten, eher eine Schuld tilgen, als Freunden Geschenke machen. Indessen dürfte doch die Regel auch Ausnahmen leiden; z. B.: Soll Jemand einen Andern, der ihn von Seeräubern losgekauft hat, wer er auch seyn mag, falls derselbe selbst in Gefangenschaft geräth, eher wieder loskaufen, oder ihm, wenn er das ausgelegte Geld zurück verlangt, dieses eher bezahlen, als das Geld zur Befreyung eines in Gefangenschaft gerathenen Vaters verwenden? Es scheine sogar, behauptet Aristoteles, daß Jemand den Vater eher loskaufen müsse, als sich selbst. Freylich sey hier nur von einer Schenkung die Rede, und dort von der Rückzahlung einer Schuld; gleichwohl sey die Schenkung in dem Falle moralisch nothwendiger, und man müsse sich also für diese bestimmen. Bisweilen sey es selbst nicht einmal billig, empfangne Wohlthat zu vergelten, da der Wohlthäter vielleicht deshalb wohlthätig war, weil er es gegen einen braven Mann zu seyn glaubte; hingegen der Vergelter vielleicht Grund hat, den Wohlthäter für schlecht gesinnt zu halten. Die moralischen Beweggründe sind hier demnach auf Seiten beyder handelnden Personen nicht von gleichem Werthe. Bey dem Allen muß man auch dem Vater nicht durchaus Alles leisten, so wenig wie dem Zeus durchaus Alles opfern. Man gebe jedem, was seinem persönlichen Verhältniße zu uns, und seinem Verdienste um uns gebühret; das

das ist der Kanon, welchen Aristoteles zur ungefähren Entscheidung jener Collisionen aufstellt. Diesen Kanon, meynt er, bestätige auch die Praxis im gewöhnlichen gesellschaftlichen Leben. Blutsverwandte, die Glieder einer Familie, die Einwohner eines Orts, die Bürger eines Staats, schließen sich an einander; helfen einander und leisten sich gegenseitige Dienste nach dem nähern oder entferntern Verhältniße, in welchem sie zusammen stehn, und das ist auch der Gerechtigkeit vollkommen gemäß. Das Resultat dieser Aristotelischen Bemerkungen ist: Αει πειρατεον, το οικειον ἀπονεμειν, και συγκρινειν τα ἑκαςοις ὑπαρχοντα κατ' οικειοτητα και αρετην η χρησιν. Των μεν ουν ὁμογενων ῥᾳων ἡ κρισις· των δε διαφεροντων εργωδεςερα. Ου μην δια γε τουτο αποςατεον, αλλ' ὡς αν ενδεχηται, οὑτω διοριςεον.

§. 367.

Aristoteles hatte den Zustand angenehmer Empfindungen, soferne er entweder eine Folge der vernünftigen Thätigkeit des Menschen ist, oder sich mit derselben verträgt, und sie begleitet, als ein wesentliches Bestandstück in den Begriff des höchsten Gutes aufgenommen (§. 329). Dieser Zustand angenehmer Empfindun-

dungen aber, bey ſeiner mannichfaltigen Beſchaffenheit, und da er ſo im Allgemeinen gedacht mit dem Begriffe der **Wohlluſt** (ἡδονη) überhaupt zuſammenläuft, bedurfte noch einer nähern Beſtimmung und engern Einſchränkung, um für ein ächtes Beſtandſtück des höchſten Gutes gelten zu können, und einerſeits nicht das Ariſtoteliſche Moralſyſtem dem Verdachte auszuſetzen, als ob es die Wohlluſt unbedingt begünſtige, und ſich im Weſentlichen folglich nicht von den Moralſyſtemen der **Epikureer** und **Cyrenaiker** unterſcheide, andererſeits in ſeiner Abhängigkeit von der Tugend, als der Bedingung, einzuleuchten. Ohnehin urtheilte A. ſehr richtig, daß eine genauere Unterſuchung der Wohlluſt, wie weit ſie Zweck des vernünftigen Handelns ſeyn möge, zur ſicherern Anwendung der Theorie der Sittlichkeit unumgänglich ſey; da einmal die Menſchen bey ihrem Thun und Laſſen nach angenehmen Empfindungen überhaupt ſtreben, die Beobachtung des ſittlichen Geſetzes dies Streben auch nicht ſchlechthin ausſchließt, und ohne an die menſchliche Natur überſpannte, und eben deswegen nicht zu realiſirende, Foderungen zu thun, nicht ausſchließen kann; mithin alles darauf ankomt, den Begriff der ſittlichen **Wohlluſt** gehörig feſtzuſetzen. Wie ſchon oben erinnert iſt, ſo waren die Meynungen nicht nur des großen Haufens, ſondern auch der berühmteſten Moralphiloſophen vor und zu des

Ariſtoteles Zeit, über die Wohlluſt als Zweck des menſchlichen Handelns ſehr verſchieden, und manche derſelben einander geradezu widerſtreitend. Einige erklärten ſie allein für das höchſte Gut; andere für ein großes Uebel an ſich; andere wollten ſie zwar an ſich nicht für ein Uebel erklären; meynten aber doch, es ſey der ſittlichen Natur des Menſchen angemeßner und rathſamer, die Wohlluſt in die Claſſe der Uebel zu ſetzen, um dadurch die Neigung der Menge zu ihr von ihr abzuziehen. Alle dieſe Meynungen, glaubte A., konten beym Volke nicht Eingang finden, weil ſie auf entgegengeſetzten Extremen beruhten, und ihnen die gemeinſte Erfahrung widerſpräche. Daß die Wolluſt überhaupt das höchſte Gut ſey, läßt ſich ſo wenig einem Menſchen, der nur einigermaaßen über die Gründe, Zwecke und Folgen des menſchlichen Handelns nachgedacht hat, darthun zu ſeiner Ueberzeugung; als daß ſie überhaupt ein Uebel ſey. Das letztere wird bey einem Jeden durch das Bewußtſeyn eines ſinnlich angenehmen Zuſtandes widerlegt; eben des Uebertriebenen wegen, das die Behauptung enthält, wird ſie verächtlich und lächerlich; und die Philoſophen ſelbſt widerlegen ſie im Publicum durch ihre eigene Empfänglichkeit für ſinnliches Vergnügen, von der beſonders damals mehrere Sophiſten auffallende Exempel gegeben hatten troz allen ihren Declamationen über der Wohlluſt moraliſchen Unwerth. Ariſtoteles unternahm alſo

eine

eine tiefer eindringende Erörterung dieſer Materie, da ſie ſowohl für das wirkliche Leben, wie für die Moral als Wiſſenſchaft, ein ſo hohes Intereſſe hat. Nur die Wahrheit, ſagte er, kann das Handeln der Menſchen in dieſer Hinſicht leiten, und Einfluß darauf haben. Einſeitige falſche Behauptungen befördern die Wirkſamkeit der Theorie des Sittlichen nicht, und können ſie nicht befördern.

Ethic. ad Nicom. lib. X. Magn. Mor. I, 1 ſq. II, 7. Ethic. ad Eudem. I, 1 ſq. II, 1 ſq. VI, 11 ſq.

§. 368.

Unter den Vertheidigern der Meynung, die **Wohlluſt** ſey das höchſte Gut, nennt A. vorzugsweiſe den **Eudoxus**. Dieſer ſtützte ſich insbeſondre auf folgende drey Argumentationen. **Erſtlich**: Alle lebendige Weſen, vernünftige und unvernünftige, ſtreben nach angenehmen Empfindungen; dasjenige aber, wonach ein lebendes Weſen ſeiner Natur gemäß ſtrebt, iſt ein Gut, und das, wonach es am meiſten ſtrebt, iſt ihm das höchſte Gut; da nun alle lebendige Weſen nach der Wohlluſt ſtreben, mithin ſie für alle ein Gut iſt, ſo muß ſie auch überhaupt das

höchſte Gut ſeyn. **Zweytens:** Alle lebendige Weſen fliehen den Schmerz, und erklären dadurch das Gegentheil deßelben für begehrenswerth. **Drittens:** Nur das iſt das höchſte Gut, was man nicht um eines andern Zweckes, ſondern um ſein ſelbſt willen, begehrt. Von der Art iſt aber unſtreitig die Wohlluſt. Niemand fragt den Andern, warum er dem Vergnügen nachhange; jeder ſetzt daßelbe als an ſich begehrenswerth voraus; auch macht das Vergnügen jeden andern Gegenſtand, mit dem es ſich verknüpft, begehrenswerther; z. E. die Gerechtigkeit, Mäßigkeit; das Gute aber kann nur durch ſich ſelbſt erhöht und vergrößert werden. **Ariſtoteles** bemerkt hierüber: Daß die beyden erſten vom **Eudoxus** aufgeſtellten Gründe allerdings beweiſen, die Wohlluſt ſey für den Menſchen ein Gut, nur fließe nicht aus ihnen, daß ſie überhaupt genommen für ſich allein das höchſte Gut des Menſchen ausmache. Das dritte Argument hingegen ſey ſchon vom **Plato** gebraucht, die Meynung des **Eudoxus** u. a. zu widerlegen. Wenn das Angenehme mit einem andern Dinge verbunden ein höheres Gut bewirkt, ſo iſt die Wohlluſt an und für ſich nicht das höchſte Gut; denn dieſes darf nicht durch den Zuſatz irgend eines andern Objects noch begehrenswerther werden können. Die Behauptung, daß die Wohlluſt zu den Gütern gehöre, wenigſtens in einem beſtimmten Sinne, rechtfertigt A. außerdem ge-

gegen mehr andere Einwürfe, die dagegen zu ſeiner Zeit vorgebracht waren. Sie liefen darauf hinaus: die Wohlluſt ſey keine Qualität, könne alſo nicht ein abſolutes Gut ſeyn (Ουκ εστιν των ποιοτητων ἡ ἡδονη, διο τουτ' ουδε των αγαθων); das Gut ſey etwas Beſtimmtes, die Wohlluſt ſey ein Unbeſtimmtes, indem ſie einen höhern und geringern Grad zulaſſe; das höchſte Gut ſey eine Vollkommenheit; alles aber, was entſtehe und ſich bewege, (wie die Wohlluſt), ſey unvollkommen; der Schmerz ſey die Folge der Nichtbefriedigung eines Naturbedürfniſſes; die Wohlluſt die Folge der Befriedigung deſſelben; beyde bezögen ſich aber bloß auf Zuſtände des Körpers. A. antwortet: Iſt die Wohlluſt kein Gut, weil ſie keine Qualität iſt, ſo iſt auch die Ausübung der Tugend und die daraus entſpringende Glückſeeligkeit kein Gut; denn auch dieſe iſt keine Beſchaffenheit. Das Unbeſtimmte der Wohlluſt ſubjectiv findet ebenfalls in Anſehung der Tugend ſtatt; man nennt den Einen gerechter, tapferer, als den Andern, und derſelbe Menſch kann zu verſchiedenen Zeiten mehr oder weniger gerecht und tapfer ſeyn. Objectiv verträgt ſich die Wohlluſt als Gut ſehr wohl mit der Unbeſtimtheit des Grades. Die Geſundheit iſt etwas Beſtimtes, und läßt dennoch das Mehr oder Weniger zu; ſie iſt weder in Allen, noch in demſelben Subjecte, ſich jederzeit gleich. Die Wohlluſt iſt keine Bewe-

gung; jeder Bewegung ist Schnelligkeit oder Langsamkeit eigen in Vergleichung mit andern Bewegungen; nun kann freylich Jemand schnell oder langsam zum Genuße der Wohllust fortschreiten; aber schnell oder langsam genießen selbst kann er die Wohllust nicht. Was das Entstehn der Wohllust betrifft, so kann nicht jedes aus jedem entstehen; welches Dinges Entstehung Wohllust ist, deßen Untergang ist Schmerz; sonach wird die Wesenheit der Wohllust als eines Gutes durch den obigen Einwurf nicht aufgehoben. Daß sich Vergnügen und Schmerz nur auf Befriedigung und Nichtbefriedigung körperlicher Bedürfniße beziehen, gelte nur von gewißen Arten des Vergnügens, z. B. beym Essen und Trinken. Es gebe Vergnügungen mit gar keinem solchen Bedürfniße verknüpft, daß die Nichtbefriedigung deßelben Schmerz nach sich ziehe, wie das Vergnügen am Denken, an Schauspielen, an Melodien, an Gerüchen, die Vergnügungen der Erinnerung in der Phantasie. Wolle man sich endlich darauf berufen, daß mehrere Arten der Wollüste schändlich seyen, so lasse sich erwiedern, daß schändliche Wollüste nicht absolut angenehm seyen, sondern nur dem schändlichen Menschen; daß man nicht ein Vergnügen als Gut betrachten müsse, welches von schändlichen Ursachen herrühre, wie z. B. den Reichthum, den man einer Verrätherey verdankt; daß die Vergnügungen edler und unedler Art

seyen,

seyen, und tugendhafte Menschen nur jene, nicht diese genießen dürfen. Aristoteles entwickelt zuletzt aus der ganzen Debatte das Resultat: Die Wohllust ist nicht das höchste Gut, und ist auch nicht überhaupt genommen und unbedingt zu begehren; gleichwohl sind einige Arten derselben um ihrer selbst und ihrer Gründe willen für Güter zu halten.

Es könte auffallen, daß Aristoteles gerade den Eudoxus allein als Vertheidiger der von ihm bestrittenen Meynung, die Wohllust sey das höchste Gut, namentlich aufführt. Aber es scheint, daß er ihn für den gründlichsten Apologeten derselben ansah, und er fügt selbst einen dem Eudoxus sehr ehrenvollen Grund hinzu, warum er auf das Raisonnement deßelben vorzüglich die Aufmerksamkeit gerichtet habe. Die Philosophie des Eudoxus, sagt er, über die Wohllust als das höchste Gut des Menschen hat Eindruck gemacht und Beyfall gefunden wegen des persönlichen Charakters des Mannes mehr, als durch sich selbst. Denn er war ein ausgezeichnet frugaler und mäßiger Mann; der also nicht aus eignem Interesse der Wohllust das Wort zu reden schien, sondern weil es seine Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache so mit sich brachte, Ethic. ad Nicom. X, 2. Uebrigens hat A. wohl die Gegner der Meynung, die Wohllust in einem bestimmten Sinne sey zu den Gütern zu rechnen, nur erträumt, wie aus ihren Ar-

gumenten ſelbſt offenbar erhellt. Die Urheber dieſer Argumente wollten damit beweiſen, daß die Wohlluſt unbedingt genommen nicht das höchſte Gut ſeyn könne; daß ſie überhaupt kein Gut ſey, wollten ſie nicht darthun. Sie wollten alſo gerade denſelben Satz bewähren, den A. gegen ſie, als ſeine vermeynten Gegner, in Schutz nimmt. Er hätte bloß zeigen ſollen, daß ihre Gründe nicht wirklich bewieſen, was dieſelben nach ihrer Abſicht beweiſen ſollten. —

§. 369.

Um nun zuvörderſt die Natur des Vergnügens überhaupt richtig feſtzuſetzen, beſtimmte es Ariſtoteles genauer ſowohl nach ſeinen negativen als poſitiven Prädicaten. Wie die jedesmalige Geſichtsempfindung, welche die Form eines Gegenſtandes darſtellt, in ihrer Art vollendet iſt; ſo iſt es auch die Empfindung des Vergnügens. Sie iſt immer ein Ganzes und Vollendetes, und Niemand kann zu irgend einer Zeit eine Luſt genießen, deren Form durch die Dauer vollendeter würde. Daher iſt auch die Luſt keine Bewegung. Jede Bewegung geſchieht in der Zeit und iſt auf einen Zweck gerichtet; jedes Moment der Bewegung iſt nur ein Theil derſelben und nichts Ganzes; das Vergnügen aber wird in jedem Momente ganz empfunden.

Be-

Bewegen kann ſich Jemand bloß in einer Reihe von Zeitmomenten; Luſt fühlen kann er in Einem Momente. Auch das Entſtehn paßt deswegen auf das Vergnügen ſo wenig, wie auf den Punct oder die Monas. Offenbar läßt ſich der angenehmen Empfindung kein Entſtehen beylegen; denn dieſes kommt, wie die Bewegung, nur dem zu, was nichts Ganzes und Vollendetes, ſondern etwas Theilbares iſt. Hiernach kann man nun die Natur der angenehmen Empfindung beſtimmter erklären. Jeder Sinn äußert ſeine Thätigkeit in Beziehung auf das, was für ihn gehört, und zwar äußert er dieſelbe vollkommen, wenn ſeine Beſchaffenheit in aller Hinſicht vollkommen iſt. Iſt nun zugleich der Gegenſtand einer vollkommenen Sinnesthätigkeit an ſich ſelbſt vollkommen, ſo entſpringt hieraus die angenehme Empfindung für dieſen individuellen Sinn. Das Vergnügen überhaupt iſt alſo die Harmonie einer vollkomnen Thätigkeit der Sinnenorgane und vollkomner Objecte derſelben. Es iſt nicht die Thätigkeit ſelbſt, weder der Sinnenorgane noch der Gegenſtände, ſondern ein Reſultat beyder. Jeder Sinn liefert ſeine eigenen angenehmen Empfindungen; und dieſe ſind auch mit dem Erkennen und Denken des Verſtandes und der Vernunft verbunden. Je vollkomner das Organ, je vollkomner das Object, deſto angenehmer der aus der gegenſeitigen Thätigkeit beyder re-

reſultirende Zuſtand. Das Vergnügen dauert, ſo lange das Verhältniß der Organe und Objecte, in welchem es gegründet iſt, daſſelbe bleibt. Weil aber die Thätigkeit der Organe wegen der ſubjectiven Beſchaffenheit dieſer nicht dieſelbe bleiben kann; ſo iſt auch das Vergnügen ſich nicht gleich, und oft verſchwindet es ganz. Das Streben nach angenehmen Empfindungen liegt bey dem Menſchen ſchon in dem Grundtriebe des Lebens; denn das Leben iſt eine Thätigkeit der Organe; jedes bezieht dieſe Thätigkeit auf die Gegenſtände, welche es am meiſten anziehn; und die angenehme Empfindung drückt die Vollkommenheit der Thätigkeit und ihrer Gegenſtände, mithin die Vollkommenheit des Lebens ſelbſt aus.

Ethic. ad Nicom. X, 4.

§. 370.

Da jeder Sinn ſeine eigenen angenehmen Empfindungen liefert, ſo bedarf es eines Merkzeichens, nach welchem ſich der Werth der einen Art angenehmer Empfindungen vor den andern abnehmen läßt; denn erſt durch Feſtſetzung des höchſten Werthes eines angenehmen Zuſtandes ließe ſich der Begriff der abſoluten Glückſeligkeit,

als eines Bestandstückes des höchsten Gutes, festsetzen. Die angenehmen Empfindungen selbst sind unter einander specifisch verschieden, nach den Gegenständen, und nach den Sinnen, aus deren Thätigkeit sie entspringen. Folglich giebt es nicht einen Gattungsbegriff des Angenehmen, oder der Wohllust, überhaupt. Dies erhellt unter andern daraus, daß eine Art des Vergnügens andere Arten aufhebt oder hindert. Wer an der Musik Vergnügen findet, wird, wenn er dieselbe hört, nicht zugleich auf eine Rede achten; das Vergnügen, das ihm die letztere gewähren könte, wird durch das Vergnügen an jener gestört werden. Nun sind aber die Thätigkeiten des Menschen überhaupt durch Tugend und Laster von einander verschieden; einige sind zu begehren, andere zu vermeiden, noch andere sind gleichgültig; und so verhält es sich auch mit den angenehmen Zuständen, die aus der Thätigkeit überhaupt entspringen. Das mit einer sittlich guten Thätigkeit verknüpfte Vergnügen ist gut; böse ist das mit einer moralischböſen verknüpfte. Dies bestätigt die Erfahrung dadurch, daß, so verschieden auch die Menschen in ihren Urtheilen über den Werth einzelner Arten angenehmer Empfindungen, z. B. der eigentlich sinnlichen des Gefühls, Geruchs, Geschmacks sind, sie dennoch alle darinn übereinstimmen, daß diejenigen Empfindungen wirklich gut sind, die sich mit dem Charakter

der

der Tugend vertragen. Die Tugend iſt alſo auch der Maaßſtab der wahren Glückſeeligkeit, und nur das iſt wahres Vergnügen, was der tugendhafte Menſch dafür hält und genießt. Hiebey, erinnerte A., müſſe es Niemanden Wunder nehmen, daß manche Menſchen einer Wohlluſt nachhiengen, die der tugendhafte Mann verſchmähe und misbillige. Viele Dinge verſtimmen und verderben den Menſchen; und jene Wohlluſt iſt nicht Wohlluſt an ſich ſelbſt, ſondern nur für das Subject, welches ſich dem Genuße derſelben überläßt, nicht aber für den tugendhaften Mann.

§. 371.

Wenn die wahre Glückſeeligkeit in einem Vergnügen beſteht, das entweder durch die Tugend (die vernünftige Thätigkeit) bewirkt wird, oder ſich mit derſelben verträgt, ſo folgt, daß die höchſte Glückſeeligkeit ſich nur mit der vollkommenſten Tugend zuſammenfinden möge. Die vollkommenſte Tugend kann aber nur in derjenigen Thätigkeit des Menſchen gegründet ſeyn, welche an und für ſich die edelſte iſt, man mag hierunter die Thätigkeit des Verſtandes verſtehn, oder ſonſt irgend eines Vermögens, das an ſich

ſelbſt

ſelbſt edel und göttlich iſt, und den höchſten Zweck ausdrückt. Nun können wir uns kein edleres Vermögen des Menſchen vorſtellen, als den Verſtand, und, was durch den Verſtand gedacht wird, iſt von allem Erkennbaren das edelſte; daher iſt auch die höchſte Glückſeeligkeit mit der vollkommenſten Thätigkeit des Verſtandes verknüpft, und das Vergnügen, was aus der Betrachtung der Dinge und der Weißheit entſpringt, iſt das größte. Dieſe Glückſeeligkeit hat zugleich den Charakter, daß ſie am reinſten iſt, und am längſten dauert; denn wir können uns länger mit der Betrachtung unterhalten, als mit irgend einer andern Beſchäfftigung. Ariſtoteles fand es wahrſcheinlich, daß der Beſitz der Wiſſenſchaft angenehmer ſey, als das Suchen derſelben. Ueberhaupt aber hat die Weißheit und das Streben nach derſelben den Vorzug vor andern Arten der Glückſeeligkeit, z. B. durch den Beſitz äußerer Güter, daß der Weiſe ſich ſelbſt genug iſt, anderer Hülfe nicht bedarf, den Genuß des Vergnügens, welches die Weißheit gewährt, ſtets in ſeiner Gewalt hat, und daher auch ſeinen Zweck völlig erreicht; dahingegen der Beſitzer äußerer Güter, dem aber die Weißheit mangelt, ſeine Güter nicht zu gebrauchen, überhaupt nicht zu handeln weiß, und immer von den äußern Dingen und andern Menſchen abhängig iſt. Auch ſcheinet der Genuß der höch-

höchſten Glückſeeligkeit Muſſe und Ruhe zu erfodern. Dieſe findet ſich bey der äußerlichen bürgerlichen Thätigkeit nicht, ſelbſt wenn ſie noch ſo vernünftig iſt, und noch ſo gut gelingt, alſo die größte Summe von Annehmlichkeiten verſchafft, welche ſie nur verſchaffen mag; denn der edle Krieger, der edle Staatsmann, iſt unter dem Wirbel ſeiner Geſchäffte oft außer Stande, eben jener Annehmlichkeiten froh zu werden. Wo aber Jemand der Betrachtung der Dinge nachhängt, genießt er auch der Muſſe und Ruhe, und er wird vollends durch nichts im Gefühle ſeiner Glückſeeligkeit geſtört, wenn ihm die erfoderlichen äußern Güter nicht abgehn. Je vollkomner die Betrachtung und die dadurch erworbene Weißheit iſt, je zureichender die äußern Güter, und je länger das Leben, deſto höher ſteigt die geſamte Glückſeeligkeit des Menſchen. Wenn alſo der Geiſt mit dem übrigen Menſchen verglichen etwas Göttliches iſt, ſo iſt auch ein Leben der Natur des Geiſtes gemäß ein göttliches im Vergleiche mit dem gewöhnlichen Menſchenleben. Man muß ſich hier nicht an die Warnung einiger kehren, daß man Menſch ſey, und nur auf ein menſchliches Handeln und menſchliches Genießen Anſpruch machen ſolle; der kümmerliche Sterbliche müſſe nur nach einem kümmerlichen vergänglichen Glücke trachten, und damit zufrieden ſeyn. Vielmehr ſoll der Menſch, ſoviel

es

es geschehen kann, sich über das Loos der Sterblichkeit erheben, und alles thun, um dem Edelsten in ihm gemäß zu leben. Ob die Vernunft gleich ein kleines Ding an Grösse ist, so übertrifft sie doch alles Andere weit an Kraft und Würde. Ein jeder Mensch aber besitzt die Vernunft als seinen Theil und sein Eigenthum; es ist also ungereimt, wenn er nicht sein (das seiner Vernunft angemessene) Leben, sondern ein Leben lebt, das ihm fremde ist.

Ethic. ad Nicom. X, 6. 7. Aristoteles räumte demnach, um in der neuern philosophischen Sprache zu reden, der theoretischen Vernunft den Primat ein, da er die Glückseeligkeit als obersten Zweck des Menschen aufstellte, und den höchsten Grad derselben in der contemplativen Lebensart suchte; vorausgesetzt, daß die äußern Umstände dieselbe zugleich begünstigten. Ich füge hier eine Stelle bey, die an sich selbst, und auch in Hinsicht auf den Aristotelischen Begriff von der Unsterblichkeit der Seele, interessant ist: Ει δη θειον ὁ νους προς τον ανθρωπον, και ὁ κατα τουτον βιος θειος προς τον ανθρωπινον. Χρη δε ου κατα τας παραινουντας, ανθρωπινα φρονειν ανθρωπους οντας, ουδε, θνητα τον θνητον, αλλ' εφ' ὁσον ενδεχεται αθανατιζειν, και ὁπαντα ποιειν προς το ζην κατα το κρατιστον των εν

εν αυτω. Ει γαρ και τω ογκω μικρον εστι, δυναμει και τιμιοτητι πολυ μαλλον υπερεχει παντων. Δοξειε δ' αν και ἑκαστω ειναι τουτο, ειπερ το κυριον και αμεινον· ατοπον ουν γενοιτ' αν, ει μη τον αυτε βιον αιροιτο, αλλα τινες αλλε.

§. 372.

Der zweyte Grad der Glückſeeligkeit iſt eine Wirkung der äußern bürgerlichen Tugend, die man die eigentlich menſchliche Glückſeeligkeit nennen könte, weil ſie mit der eigentlich menſchlichen Tugend zuſammenhängt. Auf dieſe Tugend haben die äußern Umſtände und Verhältniße, der Körper, die Leidenſchaften, groſſen Einfluß, und ſo wird auch die aus ihr entſpringende Glückſeeligkeit gar ſehr durch dieſe modificirt. So bedarf der Liberale Geld, um liberal zu handeln, der Gerechte Vermögen, um ſeine Verbindlichkeiten, z. B. gegen Gläubiger, zu erfüllen, der Tapfere Macht und wackere Gefährten, um ſeine Tapferkeit zu zeigen; der Mäßige Anſehn und Freyheit zu handeln, indem man ſonſt nicht wiſſen kann, ob er mäßig ſey, oder nicht. Man kann ferner fragen, ob die Tugend mehr in der

Ma-

Maxime oder in den äußern Handlungen liege? Sie liegt freylich in beyden, ſoferne ſie vollkommne Tugend ſeyn ſoll; aber die äußere tugendhafte Handlung erfodert weit mehr zu ihrer Wirklichkeit, als die bloße Geſinnung. Die contemplative Tugend hat keine äußere Hülfsmittel nöthig; dieſe ſind ihr wohl zuweilen hinderlich. Da aber einmal der Menſch mit andern Menſchen leben muß, ſo muß er auch ſeine tugendhafte Geſinnung in äußern Handlungen darlegen; und hier tritt das Bedürfniß äußerer Hülfsmittel ein. Hieraus erhellt denn auch, daß die Glückſeeligkeit, welche Folge der praktiſchen bürgerlichen Tugend iſt, nicht die höchſte ſeyn könne. Die Glückſeeligkeit, welche wir den Göttern zuſchreiben, kann daher ebenfalls nur eine Glückſeeligkeit der contemplativen Tugend ſeyn. Aeuſſere bürgerliche Verhältniße und Handlungen dürfen wir nicht auf ſie übertragen. Sie können nicht legal gedacht werden z. B. in Bezahlung von Schulden, in der Rückgabe von Depoſiten u. ſ. w., nicht tapfer in Gefahren; nicht liberal, weil ſie Niemandem zu ſchenken haben, kein Geld, kein Eigenthum beſitzen; nicht mäſſig, weil laſterhafte ausſchweifende Begierden bey ihnen ganz undenkbar ſind. Gleichwohl ſollen die Götter leben, und kein Menſch zweifelt an ihrem wirklichen Daſeyn; ſie müſſen folglich auch ein Geſchäfft, eine Thätigkeit, haben, und können nicht ſchlafend, wie Endymion,

vorgeſtellt werden. Demnach bleibt nichts ihnen beyzumeſſen übrig, als ein contemplatives Leben, und die damit verbundene höchſte Glückſeeligkeit.

Ethic. ad Nicom. X, 8.

§. 373.

Die bisher charakteriſirten Arten der Glückſeeligkeit, die zugleich die höhern Grade der Glückſeeligkeit überhaupt ausmachen, ſind gewißermaaßen in der Gewalt des Menſchen, und können von ihm ſelbſt erworben werden. Es iſt aber noch eine dritte Art der Glückſeeligkeit übrig, die äußere, welche in dem Beſitze ſogenannter Glücksgüter beſteht. Ungeachtet jene Arten der Glückſeeligkeit ihrer urſprünglichen Verurſachung nach von der Selbſtthätigkeit des Menſchen abhängen; ſo kann doch eben dieſe Thätigkeit ohne äußere Mittel nicht ſtatt finden, und in einem vorzüglichen Maaße kann ſie auch ohne vorzügliche Glücksgüter nicht gedeihen. Die Natur des Menſchen iſt nicht bloß mit geiſtiger Betrachtung, und vernünftiger bürgerlicher Wirkſamkeit begnügt; der Menſch hat auch einen Körper, der der Nahrung, Pflege und Unterhaltung bedarf, und dazu gehören äußere Güter. So unentbehrlich dieſe aber auch ſind,

ſo

so besteht doch in dem Besitze derselben und ihrem Genuße, selbst wenn sie einem Menschen in größter Fülle und Mannichfaltigkeit gegeben wären, und er die vollkommenste Empfänglichkeit für den Genuß hätte, die eigentliche und höchste Glückseeligkeit des Menschen nicht, obgleich dieses der Wahn des großen Haufens, besonders der Dürftigen, ist. Die äußern Güter sind nur als Mittel zur Glückseeligkeit zu betrachten; ihr Besitz und Genuß ist nicht eigentliche und wahre Glückseeligkeit selbst. Deswegen sind auch nur soviel äußere Güter für die wahre Glückseeligkeit erfoderlich, als da seyn müssen, um der contemplativen und bürgerlichen vernünftigen Lebensweise so nachzuhängen, wie es für ein bestimmtes Individuum möglich ist. Man braucht nicht Gebieter von Meeren und Ländern zu seyn, um edle und vortreffliche Thaten thun zu können, und dadurch die Glückseeligkeit, welche den tugendhaften Wandel unzertrennlich begleitet, zu erringen. Vielmehr kann Jemand bey mäßigen Glücksgütern tugendhafter und wirklich glückseeliger seyn, als im Schooße des Reichthumes und der Macht. Das beweist die Erfahrung des Tages und die ganze Geschichte, die weit mehr Edle und Glückseelige unter Privatpersonen aufzuzählen hat, als unter den mächtigen und reichen Dynasten. **Solon** urtheilte sehr richtig, daß er Menschen für die glückseeligsten erklärte, die bey einem

geringen Vermögen ſich durch ein rühmliches Leben voll Weißheit, Tugend und Mäſſigung ausgezeichnet hatten. Die Güter Jemandes machen folglich nur alsdenn einen Theil ſeiner Glückſeeligkeit überhaupt aus, wenn ſie als Beförderungsmittel ſeiner Tugend erſcheinen; die Tugend ſelbſt aber iſt der Glückſeeligkeit ächteſte und vornehmſte Quelle; und wo ſie bey Macht und Reichthume fehlt, da iſt wohl ein Zuſtand thieriſch angenehmer Empfindungen denkbar, aber keine Glückſeeligkeit, wie ſie die vernünftige Natur des Menſchen ſucht. Ein tugendhafter Menſch iſt auch als ſolcher der Liebling der Götter, und wird von ihnen mit den Gaben des Glückes begünſtigt. Denn wenn man den Göttern einige Sorge für die menſchlichen Angelegenheiten zutraut, wie ſie doch wahrſcheinlich haben, ſo kann man auch von ihnen vermuthen, daß ſie unter allen Dingen das Beſte und ihnen am Nächſten Verwandte vorzüglich lieben werden. Dieſes Beſte iſt aber die menſchliche Vernunft und ein der Würde derſelben gemäßes Leben. Sie werden folglich auch wahrſcheinlich diejenigen Menſchen am meiſten belohnen und beglücken, welche einem ſolchen Leben nachſtreben.

Ethic. ad Nicom. X, 9.

§. 374.

§. 374.

Da Ariſtoteles das Weſen der Tugend in die Beobachtung des Mittelmaaßes beym Handeln in Beziehung auf die Affecten ſetzte; ſo müſſen auch die Begriffe noch etwas genauer angegeben werden, welche er mit den Affecten verband. In den moraliſchen Werken, welche wir vom A. beſitzen, hat er ſich nicht auf eine Erklärung der Affecten eingelaſſen; er ſcheint dabey die Kentniß derſelben, als zur phyſiſchen Natur des Menſchen gehörig, vorausgeſetzt zu haben. Die Bücher, in denen er ſie beſonders unterſucht hatte, ſind itzt verloren; es iſt nur noch eine Charakteriſirung der Affecten von ihm übrig, die in der Rhetorik vorkomt, wo er dem künftigen Redner Studium menſchlicher Sitten und Affecten einſchärft, und zum Behufe deßelben in Anſehung der erſtern auf ſeine moraliſchen Schriften verweiſt, von den andern aber ſelbſt eine Schilderung macht, und zugleich zeigt, wie der Redner auf dieſelben einwirken könne. Er betrachtet hier wiederum die Affecten, ſofern ſie als Extreme, in deren Mitte der eigentliche der menſchlichen Natur angemeſſene Zuſtand liegt, einander widerſtreiten, und giebt von jedem die beſondern Merkmale und gewöhnlichen Urſachen an. Den Anfang ſeiner Erörterung macht er mit den Affecten des Zornes und der Beſänftigung. Der Zorn iſt eine mit Schmerz

verbundene Begierde nach Rache wegen einer geglaubten Herabſetzung entweder unſerer ſelbſt, oder eines unſerer Angehörigen. Sofern der Zürnende die Hoffnung hat, daß ihm ſeine Rache gelingen werde, iſt ſein Zuſtand auch mit einer angenehmen Empfindung verknüpft. Die geglaubte Herabſetzung, welche den Zorn erzeugt, kann ſich äußern in Verachtung, oder Beeinträchtigung, (denn wer beeinträchtigt, ſetzt den andern in ſeiner Meynung von ihm herab), oder in wirklicher Beſchimpfung. Wer den andern beſchimpft, thut dieſes entweder aus eigner Rachbegierde, oder um das Vergnügen zu genießen, welches die Meynung gewährt, daß man über andere erhaben ſey, die ſich durch die Beſchimpfung anderer ausdrückt. Die Veranlaſſungen zu Handlungen der Herabſetzung einerſeits, und zum Aufnehmen der Handlungen anderer für dergleichen andererſeits, ſind ſehr mannichfaltig, nach der Mannichfaltigkeit der Verhältniße, in welchen die Menſchen gegenſeitig ſtehn und handeln, der Zeiten, des Orts, des Alters, der Zuſtände des Körpers und des Gemüths, der Situationen, der zufälligen Ereigniße. Die Beſänftigung iſt das Gefühl des geſtillten und gemilderten Zorns. Wie der Zorn aus geglaubter Herabſetzung von dem Andern entſpringt, welche man für abſichtlich hält, ſo findet die Beſänftigung ſtatt, wenn die Herabſetzung als bloß eingebildet oder

un-

unabſichtlich erkannt wird. So kann Jemand das Gegentheil von dem thun, was er thun wollte, oder er bezeugt Reue über ſein Benehmen; dann hören wir auf, ihm zu zürnen. Vielleicht wird der Andere ſelbſt von uns zu ſehr verachtet, als daß wir von ſeinem Verfahren Notiz nehmen möchten; dann glauben wir keine wirkliche Herabſetzung von ihm zu empfinden. Vielleicht unterwirft ſich der andere, widerſpricht nicht, und geſteht dadurch unſre Ueberlegenheit ein; ſo werden wir beſänftigt. Auch die Furcht kann den Zorn aufheben; denn beyde Affecten vertragen ſich nicht wohl zuſammen; oder wir ziehen den affectvollen Zuſtand des Andern in Betrachtung, und beurtheilen ſein Benehmen gegen uns mit Milde und Schonung. Aus der Kenntniß der Natur des Zornes und der Beſänftigung läßt ſich die Kentniß der Mittel ſchöpfen zur moraliſchen Behandlung derſelben.

Seneca hat öfter in ſeinem Werke de ira gegen die Meynungen des Ariſtoteles und der ſpätern Peripatetiker von der Natur des Zornes diſputirt. Er hat dabey verlorne Bücher des A. und der Peripatetiker von den Affecten vor Augen gehabt. Mehrere Ariſtoteliſche Behauptungen in den Ethicis ad Nicomachum, deren er erwähnt, und die er beſtreitet, hat er misverſtanden. Ueberhaupt will er den Zorn unterdrückt wiſſen. Ariſtoteles foderte dagegen von dem tugendhaf-

ten Charakter nur die Beobachtung des Mittelmaaßes. S. die Erläuterungen des Hrn. Rahkopf, Director des Gymnaſiums zu Bilefeld, zum Werke des Seneca de ira im erſten Theile ſeiner neuen ſehr ſchätzbaren Ausgabe der Schriften des Seneca überhaupt (Lipſ. 1797). cf. Ariſt. Rhet. II, 1 ſq.

§. 375.

Zu den Affecten gehören ferner **Haß** und **Liebe**, die einander entgegenſtehn. **Liebe** iſt die Neigung, für Jemanden Gutes zu bewirken ohne Hinſicht auf eigenes Intereſſe, und an den Leiden deßelben Theil zu nehmen. Sie kann durch vielerley Urſachen erzeugt werden, deren A. eine beträchtliche Zahl anführt. Vieles hievon iſt ſchon oben bey der Erörterung der Ariſtoteliſchen Begriffe von der Freundſchaft beygebracht worden. **Feindſchaft** und **Haß** entſpringen natürlich aus den entgegengeſetzten Urſachen, hauptſächlich aus dem Zorne, den Beeinträchtigungen, Beſchuldigungen und Anklagen. Der Zorn bezieht ſich immer auf Handlungen des Andern gegen uns ſelbſt, oder etwas, das uns angehört; Haß und Feindſchaft nicht immer; man kann Jemanden haſſen bloß ſeiner Perſönlichkeit und gewißer Eigenſchaften derſelben wegen. Der Zorn gilt immer einzelnen

nen Perſonen; der Haß ganzen Claſſen von Menſchen und Dingen; jener wird durch die Zeit gemildert, der Haß nicht; dieſer iſt unverſöhnlich und auf das gänzliche Verderben des Andern gerichtet. — Eine andere Art der Affecten ſind **Furcht** und **Muth**. Die **Furcht** iſt eine Unruhe aus der Vorſtellung eines künftigen Uebels, oder eines Gegenſtandes, der fähig iſt uns ſehr zu ſchaden, oder gar zu tödten. Man fürchtet nicht alle Uebel, ſondern nur diejenigen, welche uns große Beſchwerden oder den Untergang bereiten können, und die uns zugleich in der Nähe bevorſtehn. Jedermann weiß, daß er ſterben werde; aber weil er den Tod entfernt wähnt, fürchtet er ihn nicht. Daher ſind alle Gegenſtände und ihre Zeichen furchtbar, die uns mit Uebeln der erwähnten Art bedrohen. Dahin gehören auch der Zorn, die Feindſchaft, die Ungerechtigkeit anderer, ſobald ſie im Stande ſind oder zu ſeyn ſcheinen, daß ſie uns gefährlich werden können. Wo Jemand glaubt, daß er nichts von andern leiden werde, oder leiden könne, fürchtet er nichts; vielleicht wird er ſelbſt darum furchtlos, weil er bereits alles Unangenehme erfahren zu haben meynt, was ihm nur begegnen möge, und deswegen abgehärtet iſt. In einer ſolchen Gemüthsſtimmung, zumal wenn ſie durch perſönliche Stärke, Reichthum, Menge von Freunden, und äußere Macht unterſtützt wird, iſt der

Uebergang leicht zur Geringſchätzung und verwegenen Beleidigung anderer. Der Muth iſt das Gegentheil der Furcht. Er beſteht in der vorgeſtellten Hoffnung heilſamer Ereigniße, und der gänzlichen Abweſenheit oder weiten Entfernung von Objecten, die Furcht erwecken könten. Der Muth kann durch vielerley Urſachen bewirkt werden, vorzüglich auch durch die Bekantſchaft mit Gefahren, wenn ihnen Jemand oft glücklich entgangen iſt, oder wenn er in dem Dienſte der Götter nichts verabſäumt, gute Vorbedeutungen, Oralelſprüche, für ſich hat. Auch der Zorn flößt Muth ein, wenn er durch Beleidigung anderer entſtanden iſt. Der Zürnende verläßt ſich hier zugleich auf die Hülfe der Götter gegen den Beleidiger.

Rhet. II, 4. 5.

§. 376.

Beſondere Affecten ſind noch die Schaam, die Wohlthätigkeit, das Mitleiden, der Unwillen, der Neid, und die Eiferſucht. Die Schaam iſt eine gewiße mit Schmerz verbundene Verwirrung, die ſich auf eine vorgeſtellte Verletzung unſers Rufes bezieht durch gegenwärtige, oder vergangene, oder künftige ſchlechte Hand-

Handlungen. Ihr steht die **Unverschämtheit** oder Unempfindlichkeit in Beziehung hierauf entgegen. So schämt man sich einer Flucht aus Feigheit, eines untergeschlagenen Depositum's, des Ehebruchs, eines niederträchtigen kleinen Gewinnes, einer unedel verweigerten Hülfleistung, einer Annahme der Hülfe von Jemanden, der weniger Vermögen dazu besitzt, als man selbst, u. s. w. Die Schaam hängt also immer mit dem Bewußtseyn lasterhafter Gesinnungen und Handlungen zusammen. Sie entsteht aber nur in Rücksicht auf diejenigen Personen, deren Urtheil uns wichtig ist, und das sind solche, die wir selbst achten, von denen wir wiederum geachtet zu seyn wünschen, oder mit denen wir wetteifern, und wo uns also die Meynung, welche sie von uns hegen, nicht gleichgültig seyn kann. Vor solchen Personen, und um ihrer willen, schämt man sich nicht bloß wirklich lasterhafter Handlungen, sondern auch der Zeichen, oder des Scheines, derselben; und daher kann sogar Schaam statt finden, wenn der äußere Anschein uns schlechter Gesinnungen und Handlungen anklagt, ohne daß die Beschuldigung in der That gegründet ist. Als Antiphon, der Dichter, mit mehr andern vom Tyrannen Dionys zur grausamen Hinrichtung verdammt war, und seine Todesgefährten sich auf der Straße verhüllten, fragte er sie: Warum hüllt ihr euch ein?

ein? Wird einer von diesen Menschen uns morgen wiedersehn? Ihre Schaam verrieth sie als Verbrecher, was sie nicht waren. — Die **Wohlthätigkeit** ist die Neigung, einem Andern mit uneigennütziger Gesinnung Dienste zu leisten. Sie zeigt sich in einem desto höhern Grade, je größer und schwerer der Dienst, je wichtiger derselbe für den Hülfsbedürftigen, je uninteressirter er ist. Wer einen Armen unterstützt, oder einen Fliehenden auch nur durch eine kleine Hülfleistung begünstigt, leistet oft der Zeit und den Umständen nach einen großen Dienst. Es ist aber nicht Wohlthätigkeit, wo Jemand um sein selbst willen für den Andern wirkt, wo er zufällig, oder aus Zwang handelt, oder wo er wieder giebt, was er empfieng. Wohlthätigkeit muß sich selbst gegen den Feind erweisen; denn hier erweist sie sich am uneigennützigsten. — Mit der Neigung der Wohlthätigkeit ist das **Mitleiden** nahe verwandt. Es ist eine mit Schmerz verknüpte Vorstellung von dem Uebel eines Andern, sofern er daßelbe nicht verdient, und sofern es wahrscheinlich ist, daß man selbst oder einer unserer Angehörigen eben daßelbe Uebel erfahren könne. Sehr unglückliche Menschen ohne mögliche Rettung fühlen kein Mitleid mit andern mehr; sie glauben schon alle Uebel erfahren zu haben; eben so wenig Menschen, die sich sehr glücklich dünken; sie wähnen alle Güter zu besitzen, und sind daher übermü-

müthig, weil sie sich für erhaben über das Unglück halten. Hingegen sind solche Menschen mitleidig, die Uebel erfuhren, oder doch die mögliche Erfahrung deßelben nicht bezweifeln; z. B. Greise und Gelehrte aus Welt- und Menschenkentniß und Nachdenken; Menschen von schwachem Körper- und Gesundheitszustande aus natürlich größerer Furchtsamkeit; Hausväter, die ein ähnliches Schikſal, was sie in einem Andern wahrnehmen, auch für die ihrigen fürchten. Gegenstände des Mitleidens aber sind alle Ursachen von zerstörenden und verderbenden Wirkungen, wie Ermordungen, Peinigungen des Körpers, ein mühseeliges Alter, Krankheiten, Mangel an Lebensmitteln. Eben dahin gehören Häßlichkeit und Schwäche des Körpers, Mangel an Freunden oder Verlust derselben, Mislingen wichtiger mit großer Anstrengung vorbereiteter Plane. Mit einem Mitleiden erregenden Objecte muß man ein empörendes nicht verwechseln. Ein Freund bemitleidet ein hohes Unglück seines Freundes, wenn er nicht zu nahe mit ihm vereinigt ist; im Gegentheile empört es ihn. Amasis vergoß der Sage nach keine Thränen, da sein Sohn zum Tode geführt wurde, aber er weinte, als ein Freund ihn um ein Almosen ansprach; jener Fall war empörend; dieser erweckte Mitleiden. Das Empörende verscheucht das Mitleiden, und kann oft dienen, die Ueberspan-

ſpannung zu mildern. — Dem Mitleiden entgegengeſetzt iſt der Unwillen (Indignation, το νεμεσαν). So wie wir Mitleiden über unverdientes Unglück empfinden, ſo empfinden wir Unwillen über unverdientes Glück des Andern; und beydes verträgt ſich mit einem moraliſch guten Charakter, ſo wie es oft eine Folge deßelben iſt. Niemand wird Unwillen zeigen, wenn Jemand gerecht, oder tapfer, oder überhaupt tugendhaft iſt. Hingegen, wenn Jemand ohne Verdienſt, oder bey einem ruchloſen Leben, Güter, wie Reichthum, Ehre und Macht, erſchleicht, oder durch Zufall gewinnt, ſo wird der Unwillen rege; denn hier glaubt man, daß man nicht das Seinige nach Verdienſt habe und erhalte, da das Glück ſo ungerecht freygebig gegen den Andern iſt. Erreicht vollends ein guter Mann ſeine Zwecke nicht, ſo ſteigt der Unwillen über den unwürdigen Günſtling des Glücks noch höher. Der Indignation ſind am meiſten ſolche Menſchen fähig, welche die größte äußere Glückſeeligkeit verdienen, und ſie auch wirklich beſitzen, weil ſie es nicht ertragen können, daß ihnen am Werthe ungleiche Menſchen eben ſo glücklich ſeyn ſollen, wie ſie; oder welche mit eigner Tugend lebhaften Widerwillen gegen Ungerechtigkeit überhaupt verbinden; oder welche vom Ehrgeize und von der Eigenliebe getrieben werden. Sclaven, Niederträchtige, gegen alles Ehrgefühl abgeſtumpfte Menſchen,

wer-

werden nicht leicht indignirt. — Der Neid ist von der Indignation sehr verschieden, wiewohl er oft damit verwirrt zu werden pflegt. Jener Affect ist zwar auch eine beschwerliche Unruhe über das Glück eines Andern, aber nicht deswegen, weil dieser deßelben unwerth wäre, sondern weil man sich ihm gleich wähnt, und also Anspruch auf eben das Glück zu haben meynt. Daher wird sich der Neidische über das Unglück auch eines verdienstvollen Mannes freuen; Indignation wird in einem guten Charakter nicht darüber entstehn. Der Neidische verlangt und wünscht sogar oft, nicht das Glück des Andern selbst zu besitzen; er wäre damit zufrieden, daß es der Andere nur nicht hätte. Die Gleichheit mit Andern, auf welche der Neid sich gründet, mag bewirkt werden durch Verwandtschaft, Alter, Talente, Fertigkeiten, Ruf, Vermögen, u. w. Zuweilen sind die Mächtigsten und Reichsten gerade die Neidischsten; weil ihnen wenig fehlt, um Alles zu haben, was ein Mensch verhältnißmäßig in seine Gewalt bringen mag, so bilden sie sich ein, daß ihnen durch das Glück Anderer etwas entzogen wird, was ihnen noch gebührte. In Ansehung der besondern Gegenstände auf welche die Hauptneigung und das Hauptbestreben Jemandes gerichtet ist, ist er auch gemeiniglich am neidischsten gegen Andere. So der Ehrsüchtige in Ansehung der Ehre, der Gelehrte in Ansehung

des

Ruhmes der Weißheit. Am neidiſchſten unter allen iſt der kleinherzige Menſch; denn dieſem ſcheint alles groß und wichtig, und er misgönnt daher Andern auch jede Glücksbagatelle. Den höchſten intenſiven Grad erhält der Neid alsdenn, wenn Jemand dieſelbe Abſicht mit einem Andern zu erreichen ſucht, er ſie aber verfehlt, und dieſer Andere ſie realiſirt. Weit entfernte Menſchen beneidet man ſo wenig, wie Todte; auch ſolche nicht, über welche man ſelbſt an Eigenſchaften, äußern Vorzügen und Gütern, weit erhaben zu ſeyn glaubt. — Endlich der Affect der **Eiferſucht** iſt eine unangenehme Vorſtellung gegenwärtiger ſchätzbarer Güter, in deren Beſitze Andere ſind, und die man ſelbſt eben ſo gut beſitzen könte, weil man Andern in Beziehung auf dieſelben gleich iſt, oder doch zu ſeyn ſich dünkt. Bey dieſem Gefühle iſt man alſo nicht ſowohl darüber unzufrieden, daß Andere dergleichen Güter haben, ſondern darüber, daß man ſie nicht auch ſelbſt habe; und deswegen iſt der Neid Zug eines ſchlechten Charakters, die Eiferſucht aber nicht. Der Neid beſtrebt ſich, zu bewirken, daß nur der Andere die Güter nicht habe; die Eiferſucht ſucht nur die Gleichheit mit Andern zu behaupten, und dieſelben Güter auch für ſich zu gewinnen, die ihnen zuſtehn. Gegenſtände der Eiferſucht ſind Reichthum, Menge der Freunde, Anſehn, Macht und ſelbſt die Tugend. Daher ſind Jünglinge aus edlen

Ge-

Geſchlechtern, Bürger geehrter Staaten, vorzüglich eiferſüchtig. Die Eigenthümlichkeiten der verliebten und ehelichen Eiferſucht hat A. gar nicht berührt.

Man muß nicht vergeſſen, daß Ariſtoteles in der Rhetorik, aus welcher ſeine im §. beygebrachte Charakteriſtik der Affecten entlehnt iſt, nur die Affecten zur Belehrung künftiger Redner ſchilderte, und dabey vorzüglich die äußern Gründe angab, wodurch ſie gewöhnlich veranlaßt werden, um den Redner auf die Mittel aufmerkſam zu machen, deren er ſich zur Erweckung oder Beſänftigung derſelben, je nachdem es ſein Zweck fodern möchte, bedienen könne; daß es aber nicht die Abſicht des A. war, ſie pſychologiſch, und noch weniger in ihrem Zuſammenhange mit der Moral zu unterſuchen. Inwieweit die Affecten in der menſchlichen Natur gegründet, und für die menſchliche Thätigkeit nothwendig ſind; ob überhaupt ein affectartiges Handeln ein moraliſches ſeyn könne, und in welchem Grade es mit der Moralität verträglich ſey; wie ſie ſich von bloßen Trieben und Neigungen unterſcheiden, und aus der Ausartung dieſer entſtehen; dieſe Fragen ſind vom A. nur beyläufig berührt, aber nicht gründlich erörtert worden. Auch in den Ethicis ad Nicom. kommen hierüber nur wenig flüchtige oberflächliche Bemerkungen vor. Vielleicht hat er die Materie ſorgfältiger in den Tractaten abgehandelt, die ſich eigent-

gentlich auf die Natur der Affecten bezogen. S. Rhet. II, 6—12.

§. 377.

Auf den ſittlichen Charakter des Menſchen haben ſein Alter, Stand, bürgerliches Verhältniß und Vermögen, großen und entſcheidenden Einfluß. Jünglinge werden in ihren Handlungen mehr durch körperliche Begierden beſtimmt, weil dieſe ſich in dem Alter mit der größten und ungeſtümſten Stärke äußern. Am heftigſten iſt bey ihnen die Begierde der Geſchlechtsluſt, und in der Befriedigung derſelben ſind ſie am unmäßigſten. Ueberhaupt ſind ſie in ihren Begierden höchſt veränderlich; denn bey aller Heftigkeit der einzelnen Begierde iſt ſie doch ſchnell vorübergehend, und wird leicht geſtillt. Charakteriſtiſche ſittliche Merkmale ſind außerdem in Jünglingen Jähzornigkeit, ohne daß aber der Zorn von Dauer iſt; Streben nach momentanem Vorzuge und nach dem Siege über Andere; größere Gutherzigkeit, weil ſie noch wenig Erfahrungen des Böſen gemacht haben; Hang zur Verſchwendung aus Unbekantſchaft mit dem Werthe der Güter; Leichtgläubigkeit und Vertrauen auf Hoffnungen; Beſcheidenheit; Großmuth und Uneigennützigkeit;

keit; lebhafterer Sinn für das Edle, als für das Nützliche; innigeres Wohlwollen gegen Freunde; Mitleiden gegen Unglückliche; Uebertreibung in der Liebe und im Haße, im Bösen und im vermeynten Guten; Neigung zur Lustigkeit, zum Lachen u. w. — Fast entgegengesetzt in allen diesen Stücken sind die Sitten der ältern Männer und der Greise. Weil sie lange gelebt, mancherley Auftritte gesehn, sich oft geirrt haben, oft von andern betrogen sind, so wähnen sie, des Bösen sey mehr in der Welt als des Guten, legen alles zum Schlimmen aus, sind ungläubig, argwöhnisch, lieben, nach der Regel des Bias, als ob sie denselben Menschen einmal hassen würden, und hassen, als ob sie ihn einmal lieben würden. Sie sind kleinmüthig, illiberal und geizig, begehren und schätzen nur, was für das wirkliche Leben einen Werth hat, ängstigen sich wegen der Zukunft, lieben das Leben immer mehr, je älter sie werden, klagen über schlechte Zeiten, sind unbescheiden, trauen der Hoffnung nicht, hängen mehr an der Erinnerung des Vergangenen, als an der Aussicht in die Zukunft. Ihre Begierden sind schwach und gemäßigt; sie dienen nur dem Gewinne; sie sind gut mehr aus Grundsätzen, als aus Temperamente; sie sind ungerecht mehr, um zu schaden, als um zu beschimpfen; sie sind mitleidig, soferne sie für sich ähnliche Schikfale fürchten. Hang zur Fröligkeit, zu Abwechs-

lungen des Vergnügens, zum Lachen, haben ſie gar nicht. — Der **männliche Charakter** drückt das Mittlere zwiſchen den Charakteren der Jünglinge und Greiſe aus. Jener vermeidet das Zuviel in dieſen beyden. Der Mann vertraut nicht zu ſehr, und fürchtet nicht zu ſehr; er iſt nicht leichtgläubig und nicht ungläubig, ſondern entſcheidet nach Kriterien des Wahren; er hat nicht Sinn bloß für das Edle, oder bloß für das Nützliche, ſondern für beydes; er iſt nicht geizig und nicht verſchwenderiſch; ſeine Begierden ſind nicht ausſchweifend, aber auch nicht abgeſtumpft. Der Jüngling iſt tapfer und unmäßig; der Greis iſt furchtſam und mäßig; der Mann verbindet die Tapferkeit mit der Mäßigkeit. Was an Vorzügen des Lebensalters unter den Jüngling und Greis getheilt iſt, hat der Mann zuſammen; ſein Alter bringt es mit ſich, zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig das Maaß zu halten. — Nicht minder wirkſam auf den ſittlichen Charakter, als das Lebensalter, iſt der **Stand**. Menſchen aus edlem Geſchlecht macht das Andenken ihrer Vorfahren ehrſüchtig, und geneigt zur Verachtung anderer. Es giebt aber einen Unterſchied zwiſchen **edler Abkunft** und **Geſchlechtsadel**; den letztern beſitzen nur diejenigen, welche zugleich die Tugend ihres Geſchlechts fortpflanzen. Das thun aber die **Adelichen** gemeiniglich nicht, und viele werden niederträchtig. Hier iſt edle

Ab-

Abkunft, aber kein Adel des Geſchlechts mehr. (Εσι δε ευγενες μεν κατα την τε γενους αρετην· γενναιον δε κατα το μη εξισασθαι εκ της φυσεως· ὁπερ ὡς επιτοπολυ ου συμβαινει τοις ευγενεσιν· αλλ' εισιν οἱ πολλοι ευτελεις). — Der Reiche glaubt, alles ſey ihm feil; daher wird er hochmüthig, prahleriſch, ſchwelgeriſch, arrogant. Gewißermaaßen, ſagt A. höhniſch, hat er Recht es zu ſeyn, weil ſo viele Menſchen ſeiner bedürfen. In eben dem Geiſte antwortete Simonides der Gemahlinn des Hiero auf die Frage: ob es beſſer ſey, reich, oder weiſe zu ſeyn? Reich ſeyn iſt beſſer, erwiederte der Philoſoph; denn man ſieht die Weiſen vor den Thüren der Reichen betteln. Man muß aber die neuen Reichen von denen unterſcheiden, die den Reichthum von ihren Vorfahren ererbten. Jene haben viel ſchlimmere Fehler, ſind viel ungerechter, unmäßiger, als dieſe, gerade weil ihnen der Reichthum neu iſt, und ſie ihn noch nicht zu gebrauchen wiſſen. — Die Mächtigen im Staate ſind denſelben Fehlern unterworfen, wie die Reichen; doch wird die Macht, welche ſie beſitzen, und die Nothwendigkeit, ſie zu behaupten, mehr Urſache der Veredlung des Charakters. Der Mächtige iſt als ſolcher ehrbegieriger, thätiger, aufmerkſam auf alles, was ſeine Macht aufheben oder ſchwächen oder vergrößern kann, und deswegen vorſichtiger und mäßiger, als der Reiche. Entge-

gengesetzte Sitten haben denn natürlich Menschen von niederer Abkunft, oder welche die Armuth drückt, oder geringe und verachtet im Staate sind.

Rhet. II, 12—18. An das weibliche Geschlecht, den Unterschied seiner natürlichen Anlagen von den Anlagen des männlichen, seiner Verhältniße von den männlichen, und die Einwirkung dieses Unterschiedes auf die Sittlichkeit deßelben, hat Aristoteles nicht gedacht; vermuthlich deswegen, weil die Weiber bey den Grtechen für das öffentliche Leben überhaupt, wenig oder gar nicht in Betrachtung kamen.

§. 378.

Die Tugend überhaupt wurde, wie oben gezeigt ist, vom A. erklärt für die Fertigkeit im Beobachten des Mittelmaaßes bey den Handlungen zwischen dem Zuviel und Zuwenig in Beziehung auf die Triebe, Neigungen und Affecten, welche die Handlungen bestimmen. Inzwischen ist diese Erklärung der Tugend zur Richtschnur für die Ausübung derselben noch nicht hinreichend. Derjenige weiß noch nicht, wie er die Gesundheit des Körpers erhalten, und, falls sie verletzt ist, wiederherstellen soll, dem

dem man bloß ſagt, er müſſe ſolche Mittel anwenden, wie ſie die Arzneywiſſenſchaft vorſchreibt. Es iſt alſo noch eine Unterſuchung erfoderlich, wie das zu beobachtende Mittelmaaß im Handeln beurtheilt und entſchieden werden möge. Betrachtet man die Tugend überhaupt in ihren verſchiedenen Anwendungen, ſo läßt ſie ſich in mehr einzelne Tugenden abſondern; und hier entſpringen einige, wie ebenfalls ſchon im Allgemeinen bemerkt iſt, aus der unmittelbaren Vernunfteinſicht der Güte der Handlung, andere aus der Angemeſſenheit des Willens zu der ſittlich guten Maxime, ſey es durch natürliche Anlage und Temperament, oder durch vernünftige Gewöhnung (§. 332.). Zur Erläuterung dieſes ſucht A. zuvörderſt das Seelenvermögen in praktiſcher Hinſicht genauer zu beſtimmen. Das Seelenvermögen beſteht aus zwey Haupttheilen, einem **vernünftigen**, und einem **vernunftloſen**. Der **vernünftige** begreift wiederum zwey Vermögen, von denen das eine Gegenſtände erkennt, deren Principien unwandelbar ſind, oder das Vermögen zu **wiſſen**; der andere aber Gegenſtände erkennt, die zufällig ſind und anders ſeyn können, oder das Vermögen zu **reflectiren**. Die vollkommenſte Aeuſſerung beyder Vermögen iſt die Tugend derſelben. Nun giebt es drey Seelenäußerungen, welche das Erkennen und Handeln regieren, die **Empfindung**, der **Verſtand** (im

weiteſten Sinne des Worts) und das Begehrungsvermögen (§. 323). Die Empfindung iſt kein Princip des Handelns; denn es giebt empfindende Thiere, die nicht handeln. Was im Verſtande die Bejahung und Vernehmung iſt, iſt in dem Begehrungsvermögen die Begierde und der Abſcheu. Da nun die Tugend eine Fertigkeit iſt, einen Willensentſchluß zu faſſen; der Willensentſchluß aber eine aus der Ueberlegung hervorgehende Begierde iſt; ſo muß, wenn der Willensentſchluß gut ſeyn ſoll, auch die Maxime gut ſeyn, und was dieſe bejaht, muß jener begehren. Die Verſtandeserkenntniß hat nur auf den Willen Einfluß, ſoferne ſie eine Maxime iſt, oder zur Beſtimmung derſelben dient. Als bloße Verſtandeserkentniß hat ſie zum Geſetze die Regel der Wahrheit; als Willensmaxime aber bedarf ſie noch eines beſondern Geſetzes, mit dem ſie zuſammenſtimmen muß, ſo daß die Begierde durch die Angemeſſenheit zu ihr eine gerechte Begierde wird. Das Princip der Handlung alſo, oder dasjenige, wovon die Bewegung ausgeht, iſt der Willensentſchluß, und von dem Willensentſchluße iſt wiederum das Princip die durch die Maxime, welche auf einen Zweck gerichtet iſt, beſtimmte Begierde; denn weder ohne Verſtand und Ueberlegung, noch ohne eine praktiſche Beſchaffenheit, kann ein Willensentſchluß ſtatt finden. Jede Maxime aber,

aber, die auf den Willen wirken ſoll, muß einen Zweck ausdrücken.

Ethic. ad Nicom. VI, 1. 2. Magn. Moral. I, 35. cf. De anim. I, 2. III, 4. 8.

§. 379.

Die Erzeugniße des Erkentnißvermögens überhaupt, ſoferne es ſich ſowohl auf das Erkennen, wie auf das Handeln, bezieht, ſind **Wiſſenſchaft**, die **Kunſt**, die **Klugheit**, die **Einſicht der oberſten und letzten Principien der Erkentniß**, und die **Weißheit** (Επιστημη, τεχνη, φρονησις, νους, σοφια). Die **Wiſſenſchaft** iſt der Inbegriff von Sätzen, die man aus Gründen weiß, und die eben deswegen feſt und unwandelbar ſind. Sie beruht auf Demonſtration. Wenn aber zufällige und wandelbare Gegenſtände den Verſtand beſchäfftigen, ſo iſt das Erzeugniß des reflectirenden Verſtandes, da wo es bloß einer Erkentniß gilt, ein Inbegriff von **Meynungen**, wo es hingegen der Willensbeſtimmung gilt, entweder **Kunſt**, oder **Klugheit**. Die **Kunſt** hat mit Hervorbringung von Objecten zu thun, die anders ſeyn

können; dadurch unterſcheidet ſie ſich von der **Wiſſenſchaft**, deren Gegenſtände unveränderlich und ewig dieſelben ſind. Sie iſt aber auch auf Handlungen gerichtet, nicht bloß um dieſer Handlungen ſelbſt, ſondern auch um des Zweckes willen, der eben durch dieſe Handlungen realiſirt werden ſoll. Die **Kunſt** des Baumeiſters erſtreckt ſich nicht bloß auf das Erbauen des Hauſes, als die Handlung, ſondern auch auf das Haus und die Benutzung deßelben, als den Zweck der Handlung. Das Ziel der Kunſt iſt alſo, wie es A. ausdrückte, die ποιησις (effectio). Hiedurch unterſcheidet ſich die **Kunſt** von der **Klugheit**. Die letztere bezieht ſich zwar auch auf wandelbare Objecte, und iſt dadurch ebenfalls von der **Wiſſenſchaft** getrennt, und von einer Seite mit der Kunſt verwandt. Aber ſie iſt bloß auf das Handeln gerichtet, und ihr Zweck liegt in der Handlung ſelbſt. Die **Klugheit** hat ihr Ziel erreicht, wenn die Handlung ſelbſt ſo vollkommen iſt, wie ſie ſeyn kann. Ihr Ziel iſt alſo, wie es A. ausdrückte, die πραξις (actio), und dadurch unterſcheidet ſie ſich wiederum von der Kunſt. Die **Wiſſenſchaft** erfodert Demonſtration aus Principien; es muß demnach eine Einſicht der oberſten und letzten Principien, eine **Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft** geben, die weder ſelbſt die eigentliche Wiſſenſchaft (aus Principien), noch mit der **Kunſt** und **Klugheit** identiſch iſt.

Das

Das höchſte und vollkommenſte Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes iſt denn die Weißheit. Dieſe umfaßt die Wiſſenſchaft der Principien ſelbſt, und die Wiſſenſchaft aus Principien, in theoretiſchem und praktiſchem Betrachte. Sie iſt nicht mit Vielwiſſerey (Polyhiſtorie) und Allwiſſerey (Panſophie) zu verwechſeln. Auch verträgt ſich die Weißheit im Ariſtoteliſchen Sinne recht gut mit dem Mangel an Klugheit in Rückſicht auf Nutzen und Schaden von Handlungen. Man nennt den Thales, Anaxagoras u. a. ihnen ähnliche Männer Weiſe, weil ſie nach den Principien der Dinge forſchten, und aus den Principien folgerten; aber man erklärt ſie darum nicht für kluge Männer, weil ſie über ihren Speculationen das Nützliche und Schädliche für das wirkliche Leben vergaßen.

Vergl. den zweyten Theil dieſes Lehrbuchs §. 256. — Ariſtot. Ethic. ad Nicom. VI, 3—8. Der Unterſchied der Kunſt und Klugheit, den A. hier macht, iſt in den Ethicis ad Nicom. ſehr dunkel und unbefriedigend angegeben. Er entlehnt ihn von dem Unterſchiede der ποιησις (effectio) und πραξις (actio). Jene iſt Ziel der Kunſt; dieſe der Klugheit. Völlig aufgehellt aber wird dieſer Unterſchied in den Magnis Moralibus I, 35.

§. 380.

§. 380.

Aus der obigen Erörterung der Haupterzeugniße des menſchlichen Geiſtes erhellt, daß es eigentlich die Klugheit ſey, die unter ihnen allein das menſchliche Handeln am entſcheidendſten regiert. Denn alles vernünftige Handeln ſoll Folge der vernünftigen Reflexion ſeyn; nun reflectirt aber Niemand über Dinge, deren Erkentniß unwandelbar beſtimmt iſt, und die nicht ein Gut bezeichnen, auf welches als Zweck die Handlung gerichtet iſt. Daher kann auch in einem Menſchen mit Wiſſenſchaft ein ſehr unkluges Handeln verbunden ſeyn. Die Klugheit darf ſich nicht bloß auf die Kentniß des Allgemeinen einſchränken; ſie muß auch, und vorzüglich, das Einzelne befaſſen; denn alles Handeln dreht ſich um einzelne Gegenſtände und Zwecke herum. Man muß ſich daher bemühen, ſich ſowohl die Kentniß des Allgemeinen, als des Einzelnen, zu erwerben; wenigſtens des letztern. Unter den zur Klugheit gehörigen Kentnißen überhaupt aber iſt eine Gattung derſelben die erſte und wichtigſte. Dieſes iſt diejenige, welche insbeſondre die beſondern Angelegenheiten und Fälle des gemeinen Lebens betrifft, und in der Fertigkeit richtig über dieſelben zu reflectiren, und der Reflexion gemäß zu handeln, beſteht. Dieſe kann man recht eigentlich die bürgerliche Klugheit nennen. Von

ihr

ihr iſt einerſeits die Klugheit verſchieden, welche ſich in der Erhaltung und Verbeſſerung des Hausweſens zeigt; andererſeits die Klugheit in der öffentlichen bürgerlichen Geſetzgebung und Geſetzverwaltung. Die Klugheit und die Politik im engern Sinne ſind daher zwar einerley dem Principe nach, allein nicht in der Anwendung.

Ethic. ad Nicom. VI, 8.

§. 381.

Die Klugheit überhaupt ſoll alſo entſcheiden, was einem Jeden nützlich iſt, und danach das Handeln regieren. Es iſt aber gerade der lebhafteſte Streit darüber, was wirlich nützlich ſey? Jemand kan recht gut ſeinen eigenen Vortheil wiſſen, folglich in dieſer Hinſicht klug ſeyn; er weiß aber nicht den wahren Vortheil des Staats zu beurtheilen; und doch iſt es nicht wohl möglich, unabhängig von dem Vortheile des Staats, den eigenen zu befördern. Auch kennen viele ſelbſt den eigenen Vortheil nicht, wie z. B. Jünglinge und Mathematiker, jene weil es ihnen an Erfahrung fehlt; dieſe weil ſie ſich mit dem Allgemeinen beſchäfftigen, das von der Materie abſtrahirt iſt, und

darüber das Detail, das für die Klugheit beſonders wichtig iſt, vergeſſen und verkennen. Es bedarf alſo noch einer ſorgfältigern Erwägung, was eigentlich die Klugheit im Reflectiren und Handeln in ſich begreife. Zu der Klugheit gehört nämlich zuvörderſt eine **richtige Reflexion** (ευβουλια) ſowohl in Beziehung auf den ganzen Inbegriff der künftigen Handlungen des Lebens, als in Beziehung auf einzelne Handlungen und Fälle. Dieſe richtige Reflexion iſt nicht ein Wiſſen, noch ein Meynen, noch eine Art des Scharfblikſ, ſondern es iſt eine ruhige reifliche Ueberlegung der nach Ort, Zeit, und Umſtänden zu nehmenden Maaßregel für einen beſtimten Zweck. Der Zweck der Reflexion kann gut oder böſe ſeyn, und die Reflexion ſelbſt kann auch fehlerhaft ſeyn, wenn etwa übereilt geurtheilt und falſch geſchloſſen wird. Eine gute Reflexion iſt auf den Nutzen gerichtet, für einen beſtimmten Zweck, der mit dem allgemeinen Zwecke des menſchlichen Lebens harmonirt, deſſen wahrer Begriff die Klugheit überhaupt iſt; (ἡ ευβουλια ειη αν ορθοτης ἡ κατα το συμφερον, προς τι τελος, οὐ ἡ φρονησις αληθης ὑπολημψις εστιν). Zur Klugheit gehört ferner die **Vernünftigkeit** (συνεσις), deren Gegentheil die Thorheit oder Stupidität (ασυνεσια) iſt. Dieſe iſt ebenfalls weder Wiſſenſchaft noch Meynung; ſie bezieht ſich auf Gegenſtände, in Anſehung deren gezwei-

felt

ſelt und eine Ueberlegung angeſtellt werden kann. Alſo hat ſie mit der Reflexion dieſelben Objecte; ſie unterſcheidet ſich aber dadurch von dieſer, daß ſie nicht (in Beziehung auf den Zweck) lehrt, was zu thun und nicht zu thun ſey; ſondern bloß urtheilt und entſcheidet, nachdem ſie ſich durch Reflexion belehrt hat. Man erklärt Jemanden für unterrichtet, wenn er das Gelernte verſteht und es anzuwenden weiß, und ſo iſt jemanden die Vernünftigkeit beyzumeſſen, wenn er nach der angeſtellten richtigen Reflexion mit Hinſicht auf das Vernunftprincip des Beſten ſein Urtheil beſtimmt und dem Urtheile gemäß handelt. Uebrigens machen dieſe Beſtandzweige der Klugheit, die richtige Reflexion, und die Vernünftigkeit in der Beſtimmung der Maxime des Handelns, in Anſehung ihres Grundes im Gemüthe nur eine und dieſelbe Fähigkeit (die geſunde Urtheilskraft) aus, und ſind bloß in der Abſtraction trennbar.

Ethic. ad Nicom. VI, 9—13.

§. 382.

Noch war dem Ariſtoteles ein Zweifel zu löſen übrig. Die Weißheit, die im praktiſchem

riſchem Betrachte mit der Klugheit überhaupt identiſch iſt, ſofern A. unter dem Worte Klugheit nicht bloß die richtige Reflexion, ſondern auch die Vernünftigkeit verſteht; (denn zuweilen nimmt er das Wort Klugheit in ſeinem engern Sinne); iſt eigentlich nur eine theoretiſche Erkentniß. Die Tugend hingegen iſt die Fertigkeit ſelbſt, ſo zu handeln, wie ein edler und gerechter Mann handelt. Daher ſcheint es, daß die Weißheit unnütz iſt, ſowohl für den, welcher die Tugend ſchon beſitzt, als für den, welchem ſie mangelt. Ariſtoteles antwortete hierauf: Die Weißheit iſt erſtlich an ſich ſelbſt als die Tugend der edelſten Geiſtesvermögen anzuſehn, und ſchon deshalb um ihrer ſelbſt willen begehrenswerth. Ferner bewirket die praktiſche Weißheit die Glückſeeligkeit des Menſchen, nicht ſo, wie die Arzneywiſſenſchaft die Geſundheit, ſondern wie die Geſundheit ſelbſt den vollkommnen Zuſtand des Körpers bewirkt. Endlich iſt die Tugend, ſoferne ſie aus einer bloßen Fertigkeit entſpringt, alſo Folge des Temperaments, der mechaniſchen Erziehung und Gewöhnung, oder zufälliger äußerer Umſtände und Verhältniße iſt, noch nicht wahre Tugend; ſo wenig, wie wir Menſchen gerecht nennen, die thun, was die Geſetze gebieten, aus Zwang, aus Unwiſſenheit, oder aus einem andern Grunde auſſerhalb der Vorſtellung des Geſetzes ſelbſt. Nur alsdenn erklären wir eine Handlung für wirk-

wirklich tugendhaft, wenn ſie aus einem vernünftig überlegten Willensentſchluße zu einem guten Zwecke, alſo um einer vernünftigen guten Maxime willen, unternommen wurde. Mithin die vernünftig gute Maxime, welche den Willen zur Handlung beſtimmt, macht die Handlung erſt zur Tugend. Was aber zur Hervorbringung der guten Maxime erfodert werde, und wie ſie gut ſey; das auszumitteln, iſt nicht Sache der Tugend, als ſolcher, ſondern der Weißheit. Nun giebt es eine Fähigkeit, die wir Schlauigkeit (δεινοτης) heißen, vermöge deren jemand zu thun weiß, was zu einem vorgeſetzten Zwecke dient; iſt der Zweck gut und edel, ſo iſt ſie lobenswerth; iſt er böſe und ſchändlich, ſo verdient ſie den Namen verſchmitzte Bosheit (πανουργια). Die Klugheit iſt mit jener Fähigkeit nicht einerley; aber ſie iſt nicht ohne dieſelbe; wiewohl dieſe nur durch ihre Verbindung mit der Klugheit eine moraliſchgute Fähigkeit ſeyn kann. So wie ſich denn die natürliche Schlauigkeit zur Klugheit verhält; ſo verhält ſich die natürliche Tugend, um ſie ſo zu bezeichnen, zur wahren Tugend der Vernunft. Denn in der That ſind in jedem Menſchen natürliche Anlagen zu gewißen Tugenden vorhanden. Der Menſch wird zur Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit mehr oder weniger geneigt und geſchikt gebohren. Gleichwohl verlangt die Vernunft für die Tugenden

der Gerechtigkeit, Mäßigkeit, u. ſ. w. noch etwas Anderes, was den Handlungen den Charakter des eigentlich Guten giebt. Und dies erhalten ſie, wenn ſie durch Weißheit beſtimt werden. Auch Kinder und Thiere haben ſolche natürliche Anlagen; ohne Weißheit aber können ſie ſich auf eine ſehr ſchädliche Art äußern. Wie ein ſtarker Menſch, der blind iſt und ſich bewegt, heftig anſtößt; ſo geht es mit den natürlichen Gemüthsanlagen ohne Leitung der Vernunft; ob ſie gleich die aus ihnen hervorgehenden durch Vernunft gerichteten Tugenden ſehr erleichtern, wo ſie ſtatt finden.

Ethic. ad Nicom. lib. VI ſub fin.

§. 383.

Am Schluße ſeiner **Ethik an den Nikomachus** bemerkt **Ariſtoteles**, daß die von ihm vorgetragene Sittenlehre wohl hinreichend ſeyn möchte, um edelmüthige gut erzogene Menſchen zur Tugend zu erwecken, und Enthuſiasmus für dieſelbe ihnen einzuflöſſen; daß aber der große Haufen ſchwerlich dadurch zu einer rechtſchaffenen Art zu denken und zu handeln bewegt werden dürfte. Dieſer wird nicht durch Schaam gezügelt, ſondern nur durch Furcht, und er enthält

hält sich lasterhafter Handlungen nicht der Schande wegen, sondern um Strafen zu vermeiden. Seine ganze Lebensweise wird durch sinnliche Triebe und Leidenschaften regiert; sein Ziel ist Genuß des sinnlichen Vergnügens, und Herbeyschaffung der Mittel, welche daßelbe gewähren mögen; eben so eifrig flieht er den Schmerz; von dem Moralischguten und wahrhaft Angenehmen hat er keine Idee, weil er für die damit verknüpften Freuden ganz unempfänglich ist; und wenn er eine Idee davon hat, so ist sie bey ihm ohne wirksamen Einfluß. Wie sind also solche Menschen sittlich zu bessern, und vom Laster zur Tugend zu führen? — Es giebt drey Haupturſachen der Moralität: die natürliche Anlage zum Guten, der Unterricht, und die Gewöhnung des Willens an sittlich gute Maximen. Hierbey ist nun offenbar, daß die natürliche Anlage zum Guten nicht von dem Menschen selbst abhange, sondern von einer zufälligen Gabe der Götter. Der Unterricht aber, sowohl der mündliche als der schriftliche, kann wiederum nicht zur Bildung aller auf gleiche Weise beytragen; er setzt voraus, daß die Gemüther der Lehrlinge gehörig vorbereitet sind, wie ein Acker vorbereitet seyn muß, auf welchem ein ausgestreuter Saamen zur Frucht reifen soll. Diese Vorbereitung wird inzwischen bey den meisten Menschen aus der rohen ungebildeten Menge fehlen. Denn wer seinen Leidenschaften fröhnt,

wird nie mit Ruhe und Geduld demjenigen zuhören, der ihn vom Laſter abzumahnen oder abzuſchrecken ſucht; er wird auch unfähig ſeyn, ihn zu verſtehn. Ueberhaupt weichen die ſinnlichen Triebe und Leidenſchaften in ihrer rohen Energie dem Unterrichte nicht; ſie müſſen mit Gewalt bezähmt und unterdrückt werden. Es bleibt folglich für die moraliſche Erziehung des großen Haufens nichts übrig, als wie die öffentliche mit Zwang verbundene Geſetzgebung des Staat. Hieraus entſpringt aber das neue große und wichtige Problem: Wie der Staat eingerichtet werden müſſe, daß die Geſetzgebung die moraliſche Erziehung der Bürger bezwecke, und auch in der That bewirke? Denn da ſich von der natürlichen Bösartigkeit der Individuen ein Widerſtreit gegen die Geſetzgebung des Staats, auch wenn ſie an ſich ſelbſt noch ſo vollkommen ſeyn ſollte, erwarten läßt, ſo müſſen ſehr künſtliche Mittel angewandt werden, um demſelben vorzubeugen, und ſeine nachtheiligen Folgen abzuwenden. Die Beantwortung jenes Problems iſt Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft, der Politik im engern Sinne, die tief eindringende Kentniß der Welt und des Menſchen, hiſtoriſches Studium der vorhandenen politiſchen Verfaſſungen, Geſetzgebungen, und ihrer Wirkungen, endlich Abſtraction gültiger Maximen, des Grades und der Art ihrer Anwendung, nach der Beſchaffenheit der Menſchen,

schen, des Orts, der Zeit, und der Umstände, erfodert. Diese Politik, setzt A. hinzu, ist noch nicht so aufgehellt, wie sie seyn müßte, und hat eine fleißigere sorgfältigere Cultur noch gar sehr nöthig. Die Sophisten sind zwar Lehrer der Politik; allein ohne je selbst einen Staat verwaltet, oder sich gründliche historische Erfahrung erworben zu haben. Die wirklichen Staatsmänner handeln mehr nach momentanem Bedürfnisse, nach zufälliger Meynung, nach Routine, als nach überdachten, in der Erfahrung geprüften und bewährten politischen Grundsätzen. Beydes ist durchaus unzulänglich. Um die praktische Philosophie zu vollenden ist es daher unumgänglich nothwendig, zuvörderst die politischen Theorieen der Vorgänger genauer zu untersuchen, dann aus der Geschichte der positiven Staatsformen die Ursachen zu entwickeln, welche die Staaten zu Grunde richten, oder auch dieselben erhalten und ihren Flor befördern; endlich den Charakter der besten Staatsverfassung zu bestimmen.

Ethic. ad Nicom. X, 10. Das lezte Capitel der Ethik an den Nikomachus zeigt den unmittelbaren Zusammenhang dieses Werks mit der Politik des Aristoteles, und beweist zugleich, daß die Ethik an den Eudem, und die Magna Moralia, nicht eigentlich und im strengern Sinne vom Aristoteles zur πραγματεια ηθικη gerechnet wurden. Der Ue-

bergang, welchen A. von der Tugendlehre zur Politik macht, iſt eben ſo ſinnreich, als natürlich. Die Tugendlehre dürfte für eine Geſellſchaft von Menſchen, die ernſtlich geſonnen wären, ſich zu vernünftigen Menſchen auszubilden, und als ſolche gegenſeitig zu handeln, hinreichen. Aber die Menſchen hegen größtentheils dieſe Geſinnung nicht; die Sinnlichkeit iſt bey ihnen die mächtigere und herſchende Triebfeder. Daher das Bedürfniß eines Inſtituts, das durch äußern Zwang bewirkt, was die Moral durch bloße Lehre und Vorſchrift nicht bewirken mag. Dies Inſtitut iſt der Staat und die äußere Geſetzgebung. Wie ſind alſo dieſe für den Zweck anzuordnen und zu realiſiren? — Gegenſtände der Politik. S. meine Abhandlungen: De doctrina Ariſtot. civili in den Commentt. Soc. Sc. Gotting. T. XIII.

§. 384.

Unter allen Werken des Ariſtoteles, namentlich unter denen, welche die praktiſche Philoſophie betreffen, iſt keines lehrreicher, und ſelbſt für unſer heutiges Zeitalter von höherem wiſſenſchaftlichen Intereſſe, als ſeine Politik. Dieſen Werth verdankt es nicht bloß dem philoſophiſchen Genie und der Gelehrſamkeit ſeines Verfaſſers überhaupt; ſondern auch ganz vorzüg-

züglich der Methode, welche bey der Anlage und Ausarbeitung deßelben befolgt ist. Es existirte damals eine ansehnliche Zahl Staatsverfassungen, in größtentheils kleinen, leicht übersehbaren, Gebieten, und alle wiederum in einem verhältnißmäßig kleinen Raume neben einander bestehend. Mehrere derselben hatten ihren Ursprung nicht in zufälligen äußern und innern Ereignißen, sondern sie waren in ihren Grundformen von Gesetzgebern nach empirisch praktischen Einsichten gestiftet, und hatten bereits eine längere Zeit hindurch gedauert. Hierdurch hatte A. Gelegenheit, eine große Mannichfaltigkeit positiver politischer Einrichtungen und dabey angewandter Maximen kennen zu lernen, und er konte zugleich den größern oder geringern Werth oder Unwerth derselben in der Erfahrung erproben. Außerdem fand aber A. auch mehr politische Theorieen, Vorschläge und Einfälle seiner Zeitgenossen vor sich, wie des Xenophon, Plato, Hippodamus von Milet, Phaleas von Chalcedon, u. a. Demnach hatte die philosophischpolitische Speculation bereits verschiedene Wege versucht, die er nicht erst zu verfolgen brauchte, um selbst zu entdecken, was sich darauf entdecken ließ; wo er vielmehr nur nöthig hatte, die Entdeckung zu beleuchten. So war schon der Standpunct des A. höchst günstig, um zu einer wissenschaftlichen Politik zu gelangen, und nun wählte er noch dazu eine For-

ſchungsart, von welcher ſich die Erreichung ſeines Zweckes am erſten erwarten ließ, und die für den theoretiſchen Politiker überhaupt, dem es zwar zuvörderſt um Grundſätze, aber zunächſt auch um die Anwendbarkeit derſelben auf Menſchen zu thun iſt, ſich allein bewähren kann. Er nahm die Geſchichte zur erſten Lehrerinn im politiſchen Felde, ſammelte gemeinſchaftlich mit ſeinem vertrauteſten Schüler, dem Theophraſt, Notizen von allen damals bekannten Staatsconſtitutionen, achtete hauptſächlich auf die Wirkungen, welche ſie hervorgebracht hatten, ſuchte die Gründe dieſer Wirkungen auf, und ſchritt ſo durch Abſtraction aus der Kritik der vorhandenen poſitiven Verfaſſungen zur Idee einer Staatsform fort, welche die wenigſten Uebel für jedes gegebene Volk überhaupt haben möchte (zur Idee der beſten Republik), und hernach zur Feſtſetzung politiſcher Maximen, die für die Errichtung und Verwaltung von Conſtitutionen für beſtimmte Völker zu befolgen wären, da die beſte Republik, in ihrer wirklichen Ausführbarkeit gedacht, nur ein ſehr allgemeiner Umriß einer Staatsform ſeyn kann, der vielerley Schattirungen zuläßt, und ihrer auch bedarf. Eben dieſe hiſtoriſch kritiſche Methode, ſo wie ſie den Ariſtoteles auf gewiße politiſche Grundſätze leitete, und ihm zugleich die verhältnißmäßige Anwendbarkeit derſelben darthat, gab ihm

auch

auch die Kriterien an die Hand, nach denen er die Theorieen ſeiner philoſophiſchen Mitpolitiker, zwar nicht ſpeculativ, aber doch nach einſtimmigen Erfahrungen, prüfen konte. Uebrigens läßt ſich die Politik des Ariſtoteles ſelbſt auf folgende Hauptmomente zurückführen: I. Vom Urſprunge der Geſellſchaft überhaupt. Allgemeines Geſellſchaftsrecht; II. Vom Urſprunge des Staats überhaupt. Allgemeines Staatsrecht; III. Kritik, ſowohl der zur Zeit des Ariſtoteles vorhandenen poſitiven Staatsverfaſſungen, als der von Philoſophen in der Theorie entworfenen; IV. Von der beſten Staatsverfaſſung überhaupt; V. Von der Beſtimmung einer Staatsverfaſſung, die einem gegebenen Volke die angemeſſenſte wäre; VI. Von der Staatsverwaltung und den Mitteln gegen Revolutionen.

Die Sammlung der πολιτειων war die erſte Arbeit, mit der ſich Ariſtoteles und ſeine vertrautern Schüler beſchäfftigten. Es iſt ein großer Verluſt, daß ſich nur wenige Bruchſtücke von derſelben erhalten haben. Wahrſcheinlich hatte auch Plato eine ähnliche Sammlung für ſein Werk von den Geſetzen unternommen, und vielleicht ſind dadurch die πολιτειαι des Heraklides Ponticus entſtanden. Die Bücher des Ariſtoteles von der Republik haben unter der Hand der Zeit ſehr gelitten; ſie ſind voll Lücken und Corrup-

telen oft gerade bey den anziehendſten Materien; die Theile der Unterſuchung folgen nicht ſo auf einander, wie ſie der natürlichen Verbindung der Hauptideen gemäß, und auch ausdrücklichen Aeußerungen des A. ſelbſt nach, folgen müßten. Mit der von Conring in ſeiner Ausgabe vorgeſchlagenen Verſetzung der Bücher und Capitel hat man nicht Urſache, zufrieden zu ſeyn; ſie beruht meiſtens auf einem Misverſtändniße einzelner Stellen, nicht auf einer Einſicht des Ganzen, und ſeiner möglichen, vermuthlich auch vom Verfaſſer gedachten, innern Harmonie. Ueber die von mir conjecturirte neue Anordnung S. die erwähnten Abhandlungen — Das vom Diogenes L. citirte Werk: Τα εκ της Πολιτειας war ein Auszug aus dem Platoniſchen de republica; ein liber hypomnematicus; denn Diogenes nennt zugleich ein anderes ähnliches Ariſtoteliſches Buch: Τα εκ των νομων Πλατωνος. Von den übrigen politiſchen Schriften des A., welche die Alten den Titeln nach citiren, läßt ſich ſehr wenig ſagen, wie von denen περι βασιλειας, περι αποικιων, die an den Alexander gerichtet waren. Ganz politiſch war ebenfalls das Werk des A. περι συμβολειας, dem Alexander gewidmet. Cicero hatte dies letztere noch vor ſich, und ſtudirte es, als er im Begriffe war, Etwas an den Cäſar über die beſſere Einrichtung des römiſchen Staats zu ſchreiben.

§. 385.

§. 385.

Der Menſch kann vermöge ſeiner Naturbeſtimmung nicht ſolitär im ſtrengſten Sinne leben. Mann und Weib müſſen ſich, wie bey den Thieren, mit einander verbinden, um das Naturgeſetz zu erfüllen, das Fortpflanzung der Art fodert; aus dieſer Verbindung entſtehn Kinder, die ernährt und erzogen werden müſſen; und die Geſellſchaft der Eltern und Kinder gebraucht auch zum Erwerbe des Unterhalts noch andere Perſonen als Werkzeuge (Knechte). Auf dieſe Weiſe bildet ſich zufolge eines Naturgeſetzes die Familie (οἰκία), und da aus einer Familie im Fortgange der Zeit mehr entſtehn, die an demſelben Orte im Vereine leben mögen, ſo bildet ſich eine Gemeinde (κωμη), die man als Colonie der Familie betrachten kann. Die Familie hat zur Abſicht, dem gemeinſchaftlichen Bedürfniße der Individuen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt iſt, genug zu thun; ſie erfodert alſo in dieſer Hinſicht Einen Willen, und eine Art der Beſtimmung deßelben, mithin eine Oberherrſchaft und ein Recht darauf. Ariſtoteles verwarf als Princip des Geſellſchaftsrechts das ſogenannte Recht des Stärkern, weil Gewalt nie ein Recht begründen könne; er verwarf aber auch die unbedingte Gleichheit der urſprünglichen Menſchenrechte, die zu ſeiner Zeit einige behauptet hatten,

ten, und bey welcher ein urſprüngliches Recht auf Herſchaft einiger Menſchen über gewiße andere als ein Unrecht erſchien; denn er meynte, daß bey dieſer letztern Vorausſetzung die Erreichung des Zweckes aller urſprünglichen geſellſchaftlichen Verbindung verfehlt, oder zum mindeſten gar ſehr erſchwert werden würde. Zum Principe des Geſellſchaftsrechtes nahm er ein Recht des Beſſern an (jus melioris, το του χειττονος αρχειν), und dieſes Princip deducirte er durch folgendes Raiſonnement: Die Natur eines jeden Dinges iſt der Zweck, welchen daßelbe in ſeiner Vollendung ausdrückt. Der ſolitäre Menſch kann dieſe Vollendung nicht erreichen; die Geſellſchaft entſteht demnach zufolge eines Naturgeſetzes. Die Natur (der Zweck) der Geſellſchaft beſteht wiederum in der Selbſtgenugſamkeit (αυτάρκεια), daß die Mitglieder durch gegenſeitige Leiſtung ihre Vollendung bewirken. Was nun in einem Dinge zur Realiſirung ſeines Naturzweckes am meiſten beyträgt, hat die Herrſchaft von Rechts wegen. So iſt in lebloſen Dingen die Harmonie des Ganzen herſchend über die Theile; ſo herſcht in den Thieren die Seele über den Körper; ſo herſcht im Menſchen die vernünftige Seele despotiſch über den Körper, und monarchiſch, auch wohl demokratiſch, über die unvernünftige Seele (das ſinnliche Begehrungsvermögen). Der Naturzweck der menſchlichen Ge-

Geſellſchaft aber iſt ohne Vernunftgebrauch (διανοια) unerreichbar; wer alſo durch dieſen am meiſten für jenen wirkt, hat ein Recht, über die andern zu herſchen. Aus dem Grunde herſchen der Mann über das Weib, die Eltern über die Kinder, der Herr über den Sclaven. Auf eine andere Weiſe deducirte Ariſtoteles das obige Princip aus der Verſchiedenheit der körperlichen und geiſtigen Anlagen unter den Menſchen. Das Weib iſt von der Natur ſo ausgerüſtet, daß es gerade nicht mehr Verſtand hat, als nöthig iſt, um dem Manne für den gemeinſchaftlichen Zweck gut zu gehorchen. Eben ſo der rohe thieriſche Barbar iſt ſich kaum einer Vernunft bewußt; er kann für den Geſellſchaftszweck nur mit dem Körper nützen; der Grieche macht ihn mit Recht zu ſeinem Sclaven. Ariſtoteles iſt der erſte und einzige griechiſche Philoſoph, von dem man weiß, daß er über das Recht auf Sclaverey eines Andern philoſophirte. Er ſagt: Wer ſich zu andern Menſchen verhält, wie der Körper zur Seele, oder wie das Thier zum Menſchen, an welchem alſo der Körper und der äußere Gebrauch deßelben das Beſte iſt, der iſt von Natur unterthan. Das vernunftloſe Thier handelt nach Trieben, und kann nur durch ſeinen Körper Dienſte leiſten; daher iſt es eine Sache des Menſchen. Unter Menſchen iſt derjenige ein gebohrner Sclav, der eines Andern ſeyn kann. Eines Andern aber kann derjenige ſeyn,

der

der zwar die Vernunft inſofern mit dieſem gemein hat, daß er ſich derſelben dunkel bewußt wird, der ſie gleichwohl nicht zu gebrauchen vermag, mithin bloß durch ſeinen Körper zu nützen fähig iſt. Die Natur, meynt A., habe ſelbſt die Körper der Freyen und Sclaven verſchieden gebildet; jene ſtark zum zweckmäßigen und nothwendigen Lebensgebrauche; dieſe bloß nützlich zum innern häuslichen Leben; jene zum Kriege, dieſe zu Arbeiten des Friedens. Wenn gewiße Menſchen durch ihren Körper ſich ſo unterſchieden, fügt er hinzu, wie die Götter, ſo würde Jedermann urtheilen, es ſey billig, daß die übrigen ihnen dienten. (Dies letzte Argument des A., um die urſprüngliche Naturbeſtimmung gewißer Menſchen zur Knechtſchaft darzuthun, beruhte auf einer groben fallacia non cauſſae vt cauſſae). Was aber ſchon von den Vorzügen des Körpers gelte, gelte noch mehr von der Seele; es ſey nur ſchwer, die Gradation der Vorzüge der Seele wahrzunehmen, und daher ſchwer zu beſtimmen, wieviel Rechte z. B. das Weib bey den Griechen vor dem Barbaren (dem Sclaven) voraus habe, wiewohl es doch einleuchtend barbariſch ſey, das griechiſche Weib in dieſelbe Kategorie mit dem Sclaven zu ſetzen. Ungeachtet inzwiſchen A. aus den obigen Gründen ein urſprüngliches Recht auf Sclaverey einräumte, ſo bedingte er es doch ausdrücklich durch den Zweck der Geſell-

sellschaft, und erklärte es für unerlaubt, den Sclaven willkührlich zu mishandeln. Er verlangte, daß ihn der Herr wenigstens eben so behandeln solle, wie den βὸς ἀροτῆρ, was nicht viel an sich, und doch, wenn man an das Schiksal der heutigen Negersclaven denkt, sehr viel verlangt ist. Er unterschied auch zwischen natürlichen Sclaven und gesetzmäßigen. Ein unbedingtes Recht auf Sclaverey gefangner Feinde leugnete er geradezu, das bekantlich unter den Griechen hergebracht war. Mit aller Ehrlichkeit sagte er nicht minder seinen Landsleuten, daß sie nicht als Griechen, sondern nur durch Ausbildung der Vernunft ein Recht auf Sclaverey der Barbaren haben könten.

Aristot. Polit. I, 1—4. Im griechischen Texte sind hier viele Lücken, und die Aristotelische Untersuchung ist für uns nur fragmentarisch. Aristoteles hatte vom Grunde des Rechts einen ganz falschen Begriff; sonst würde er kein ursprüngliches Zwangrecht auf Andere, das nicht Vertheidigungsrecht seyn sollte, statuirt haben. Grössere Einsicht und Tugend begründen dieses Recht so wenig, wie größere Stärke. In Ansehung der Sclaven hat er sich aber doch schon durch die Frage, die er erneuerte; denn sie war schon von einigen andern Politikern, wie er selbst anmerkt, aufgeworfen worden; quo jure sie Sclaven wären und seyn könten, Verdienst um die Menschheit erworben. Er machte wie-

wiederholt auf einen Punct in den damaligen Staatsverfaſſungen aufmerkſam, der bis dahin wenig oder gar nicht von ſeiner urſprünglich rechtlichen Seite berührt war. Plato hatte bey ſeiner beſten Republik nicht an die Sclaven gedacht. Aber der Wink des A. u. a. gieng für ſeine Zeitgenoſſen und nächſten Nachkommen verloren; die Sclaverey hingegen, rechtlich oder unrechtlich, blieb. Hat man doch in unſern Tagen noch immer Urſache, die Frage von neuem in Anregung zu bringen!

§. 386.

Auch die Geſellſchaft iſt nicht hinreichend, den Naturzweck des Menſchen, Vollendung ſeines Weſens in allen Beziehungen, zu verwirklichen. Es müſſen ſich mehr Geſellſchaften zu einer Einrichtung verbinden, wobey die höchſte Selbſtgenugſamkeit möglich iſt (ἐχεσα το περας της αυταρκειας). Dieſe Einrichtung iſt der Staat (πολις). Er entſpringt alſo ebenfalls aus einem Naturgeſetze. Der Menſch allein iſt durch ſeine eigenthümliche Beſtimmung, die ihm mit der Vernunft ertheilt iſt, zum Staate gebohren (φυσει πολιτικον ζωον). Durch die Vernunft hat er das Vermögen, das Nützliche und Schädliche, das Gute und Böſe, das Recht und Unrecht, zu beurtheilen; ein Vermögen, welches den Thieren

nicht

nicht zukomt, und welches daher unter den Menſchen allein die häusliche Geſellſchaft und den Staat erzeugt. Deswegen iſt auch der erſte Stifter eines wirklichen Staats ein Wohlthäter des Menſchengeſchlechts, obgleich der Menſch ſchon einen natürlichen Hang zur geſellſchaftlichen Verbindung hat; denn ſo wie er ſelbſt durch die Aeußerung ſeines Vernunftvermögens auf die Idee des Staats geleitet wurde, ſo half er durch die Realiſirung derſelben die Vernunft der Menſchheit überhaupt zur Entwickelung, und zur Erreichung ihres höchſten Zweckes. Wer durch ſeine Willkühr, nicht durch Zufall, außerhalb dem Staate lebt (απολις iſt), ſagt Ariſtoteles, iſt entweder ein ſchlechter Menſch, ein geſetzloſes Raubthier, oder über die Menſchheit erhaben, ein Gott. Das Ganze iſt wichtiger, als die Theile; wer demnach απολις iſt, verhält ſich nicht, wie die übrigen Theile, zum Ganzen; ungeachtet er doch ſich ſelbſt nicht genug iſt, indem er, um das zu ſeyn, ein Gott ſeyn müßte. Auch iſt der Menſch das vollkommenſte Geſchöpf von allen, ſo lange er dem Rechte und dem Geſetze folgt; thut er das nicht, iſt er das wildeſte und frevelhafteſte Thier, weil die durch Klugheit bewaffnete Ungerechtigkeit die grenzenloſeſte iſt. Die Tugend der Gerechtigkeit aber läßt ſich nur im Staate erwerben und ausüben; denn das Recht iſt die Ordnung der bürgerlichen Geſellſchaft. Im Staate müſſen Oberherr und

Unterthanen ſeyn. Das Recht jenes kann aber hier nicht ein Recht des Beſſern ſeyn, weil freye Familienhäupter (patres) ſich vereinigen, deren jeder ſchon eine Herrſchaft über die Seinigen ausübt. Das Staatsrecht kann ſich alſo nur auf Vertrag gründen. Der Zweck dieſes Vertrages iſt leicht einzuſehn; er iſt möglichſte Sicherheit und Glückſeeligkeit der Individuen (το ζην και το ευ ζην). Aber wie ſind die Mittel für den Zweck, wie iſt die Staatsform zu beſtimmen? Darüber muß vor allem andern die Geſchichte befragt werden.

Ariſtot. Polit. I, 2.

§. 387.

Von den poſitiven Staatsverfaſſungen ſeiner Zeit hat Ariſtoteles vorzüglich die Kretiſche, Lacedämoniſche und Karthagiſche geprüft, weil ſie in ihrer Art die berühmteſten und geprieſenſten waren, auch in ihrer innern Organiſation und nach ihren Wirkungen die überdachteſten und zweckmäßigſten zu ſeyn ſchienen. Warum er die Athenienſiſche nicht kritiſirte, außer hier und dort in ſehr entfernten Anſpielungen, bedarf keiner weitern Antwort, als daß er ſelbſt in

Athen

Athen lebte, und die Athenische, noch dazu so ausgeartete, Verfassung nach seinem politischen Systeme die schlechteste von allen war. Die Kretische Verfassung zuvörderst wurde durch die insularische Lage von Kreta begünstigt. Die Einwohner waren gesicherter vor äußern Feinden, und auch vor den innern, den περιοικοις, die bey ihnen die Stelle der spartanischen Heloten vertraten, und für die Bürger den Unterhalt durch Sclavenarbeit herbeyschaffen mußten; aber nicht so leicht abfallen und von den Nachbaren zum Aufruhre gereizt, und darinn unterstützt werden konten, wie die Heloten. Die Constitution sollte ursprünglich ein Gemische aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie seyn; die höchste Gewalt war getheilt zwischen den Kosmen, den Alten und dem Volke; anfangs hatten die Kreter Könige. Bald aber verschlechterte sich die Verfassung durch Folgen ihrer Anlage; die Kosmen wurden aus gewißen Familien gewählt, und die Alten aus den Kosmen; diese wurden übermüthig, und da sie nicht nach Gesetzen Recht sprachen, oft ungerecht; so gieng die πολιτεια allmälig in δυναστειαν über (Dynastenherrschaft). Die Kosmen konten freylich nicht so leicht bestochen werden, wie in Sparta die Ephoren, weil sie von den Bestechenden zu entfernt wohnten; aber leidenschaftlicher Eigensucht waren sie nicht minder unterworfen; und zuweilen nahmen sie sogar den Pöbel

und ihre Clienten zu Hülfe, erregten Aufruhr, und ſtrebten nach der Alleinherrſchaft. Das in der Conſtitution erlaubte Mittel, dem vorzubeugen, daß die Bürger ſich zuſammen rottiren, und die Kosmen abſetzen konten, oder daß dieſe von ihren Collegen ſelbſt in einem ſolchen Falle abgeſetzt werden konten, war ein für die innere Ruhe und Sicherheit des Staats äußerſt gefährliches Mittel. Die öffentlichen Mahle (Ανδρεια) waren bey den Kretern ſehr zweckmäßig eingerichtet; die περιοικοι mußten die Speiſen liefern, und die Bürger wurden auf Koſten des Staats unterhalten; auch herſchte die αλυγοστια. Damit das Maaß der Bürgerzahl nicht überſchritten wurde, hatte Minos davor geſorgt, daß die Weiber nicht zu viele Kinder kriegten, und die Männerliebe verſtattet. Ariſtoteles billigte alſo die Grundform der Kretiſchen Verfaſſung; nur meynte er, daß ihre Dauer nicht genug geſichert ſey, am wenigſtens bey einem eintretenden Kriege. Das Inſtitut der Kosmen war ſchlecht, und die Treue der περιοικων immer zweydeutig.

Ariſtot. Polit. II, 8.

§. 388.

§. 388.

Obwohl nach der Kretiſchen geformt, ſo hatte doch die **Lacedämoniſche** Verfaſſung nach des A. Urtheile manche Vorzüge vor derſelben, hingegen in einigen weſentlichen Stücken ſtand ſie ihr nach. Die Lacedämoniſche Conſtitution ſollte dem Entwurfe **Lykurg's** gemäß aus **Monarchie**, **Ariſtokratie** und **Demokratie** (Volksherrſchaft, nicht Ochlokratie) zuſammengeſetzt ſeyn, und auf dieſe Zuſammenſetzung ihre Sicherheit gründen. Die Lacedämonier wurden regiert durch **Könige**, auf deren Zwiſt die Politik des **Lykurg** gerechnet hatte (monarchiſche), durch **Alte** (ariſtokratiſche), und die **Ephoren**, die aus dem Volke gewählt wurden (demokratiſche Form). Aber auch bey dieſer Einrichtung war die Ausartung der Conſtitution unvermeidlich. Die **Ephoren**, die ſo große Macht hatten, waren arm und konten leicht beſtochen werden; ſie wurden oft ungerecht, weil ſie nicht nach geſchriebenen Geſetzen Recht ſprachen; ſie waren oft Menſchen von ſchlechtem wohllüſtigen Charakter; ſelbſt die Könige mußten ihrer Gewalt nachgeben, und ſo neigte ſich die Verfaſſung zu ſehr zur Demokratie hin. Bey dem Inſtitute der **Alten**, wenn wirkliche Greiſe dazu erfodert werden, muß man nicht vergeſſen, daß es nicht bloß ein Alter des Körpers, ſondern auch des Geiſtes giebt; auch ſind

die Alten oft beſtochen, und haben eigennützig gehandelt, wozu ſie um ſo leichter verführt werden konten, da ſie keine Rechenſchaft zu geben hatten. Auſſerdem war in Sparta noch ein beſonderer Navarch, gleichſam ein beſonderer König: ein ſehr tadelswerthes Inſtitut. Am ſchlechteſten war die Lacedämoniſche Verfaſſung in Beziehung auf die Weiber angeordnet, und folglich war die ganze Hälfte derſelben ſchlecht. Der Lakoniſche Staat ſollte kriegeriſch ſeyn, und die Männer wurden es wirklich; aber die Weiber wurden durch die eingeführte freye Venus lüderlich und üppig, und ihre Kühnheit nutzte dem Staate nicht; beym Einfalle der Thebaner machten ſie mehr Lärm und Unruhe, als die Feinde. Eben ſo wenig taugten die Anordnungen des Lykurg in Anſehung der Güter. Er erklärte es für ſchändlich, Güter zu verkaufen; aber er erlaubte doch, ſie zu verſchenken, zu vererben; und dies zog bald zu große Ungleichheit der Güter nach ſich. Die Weiber allein beſaßen zwey Fünftheile des Lakoniſchen Gebietes, die ſie durch Erbſchaft u. w. erhalten hatten. Dieſe Ungleichheit der Güter hatte den nachtheiligſten Einfluß auf die Bevölkerung. Da Sparta nur Krieg athmete, ſo waren die Bürger für den Frieden unnütz (ein weſentlicher Fehler der Conſtitution), und der Staat gieng zuletzt bey abnehmender Bevölkerung durch Menſchenmangel zu Grunde. Die öffentlichen

Mah-

Mahle wurden nicht, wie bey den Kretern, auf Kosten des Staats gehalten; jeder mußte seine Speisen selbst mitbringen; dies drückte die Armen, die, wenn sie die Speisen nicht herbeyschaffen konten, ausgeschlossen wurden, und hierdurch war der Zweck der Einrichtung, der demokratisch war, verfehlt. Soferne aber der Unterhalt der Bürger überhaupt auf der Sclavenarbeit der Heloten beruhte, war seine Existenz äußerst unsicher. Da die Lacedämonier von lauter feindlichen Nachbaren umgeben waren, den Argivern, Messeniern und Arkadiern, so fanden die Heloten bey diesen immer Hülfe und Aufmunterung zur Empörung, wie die Penesten der Thessalier bey den Achaeern, Pyrrhaeben und Magnetern. Die Art sie zu halten wurde schwierig; Härte machte sie feindseelig und Nachsicht verwegen; mehr als einmal brachten sie auch den Lacedämonischen Staat in die höchste Gefahr.

Polit. II, 6. Vergl. *de Pauw* recherches philosophiques sur les Grecs T. II. P. III. *Heyne* Comment. de Spartanorum republica in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. T. IX. *Barthelemy* Voyage du jeune Anacharsis en Grece Vol. II. p. 481. ed. 4to.

§. 389.

Die Karthagiſche Verfaſſung hielt Ariſtoteles unter den damals vorhandenen poſitiven für die vollkommenſte. Die Karthager wurden regiert durch Suffeten, die nicht aus derſelben Familie, auch nicht aus jeder Familie, ſondern aus einer oder der andern illuſtren Familie genommen wurden. Neben den Suffeten war erſtlich ein Rath der Alten, deßen Mitglieder aber nicht eben Greiſe, ſondern Männer von Verdienſt und Einſicht waren; zweytens der Rath der Hundert Vier, welche mit den ſpartaniſchen Ephoren zu vergleichen ſind, aber nicht, wie dieſe, aus dem großen Haufen, ſondern aus den Vornehmſten und Edelſten (ἀριστίνδην) gewählt wurden; drittens die Pentarchieen, die ſich ſelbſt durch eigne Wahl recrutirten, und wiederum den Rath der Hundertvier wählten. Wenn die Suffeten und die Geronten in den Beſchlüßen einſtimmten, ſo gieng der Vortrag nicht ans Volk; dieſes entſchied nur im entgegengeſetzten Falle. Bey den Berathſchlagungen war das Volk Zeuge, und Einzelne aus dem Volke konten widerſprechen. Der Rath der Hundertvier ſcheint die Staatspolizey und die höchſte Civiljurisdiction, der Rath der Alten hingegen die auswärtigen Angelegenheiten, verwaltet zu haben. Die Magiſtratsperſonen erhielten keine Beſoldung. Bey

der

der Wahl der Mitglieder der Regierungscollegien wurde vornämlich auf Reichthum geſehen. Ariſtoteles tadelt dies, weil es die Bürger habſüchtig, die Würden käuflich mache. Er charakteriſirt deswegen die Karthagiſche Verfaſſung überhaupt als eine Compoſition aus Demokratie und Oligarchie, und in der That artete ſie in der Folge gar ſehr in Oligarchie aus, zumal da Eine Perſon oft mehr Würden begleitete. Beſonders wurde der Rath der Hundertvier übermächtig und tyranniſch. Um den nachtheiligen Folgen des Oligarchiſchen in ihrer Verfaſſung vorzubeugen, ſchikten die Carthager Colonieen der ärmern Bürger aus, in Gegenden, wo ſie ſich Vermögen erwerben konten.

Arist. Polit. II, 9. Vergl. Heeren's Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmſten Völker der alten Welt B. I. S. 193 ff. —

§. 390.

Die nicht ſehr befriedigende Kritik, welche Ariſtoteles von der beſten Republik des Plato machte, und die noch dazu wegen der Lücken und Corruptelen des Ariſtoteliſchen Textes für uns unverſtändlich und fragmentariſch

iſt, iſt oben im zweyten Theile dieſes Lehrbuchs erörtert worden (§. 246). Er beſchäfftigte ſich dabey vorzüglich mit dem Inſtitute der Gemeinſchaft der Güter, Weiber und Kinder, und verbreitete ſich insbeſondre über den Nutzen und Schaden der Gemeinſchaft der Güter überhaupt, ſofern ſie von mehrern Politikern empfohlen, und von Geſetzgebern wirklich eingeführt war. Man kann die Gemeinſchaft der Güter verſchiedentlich verſtehen, entweder ſo, daß die Aecker Privateigenthum, die Früchte aber Gemeingut ſind, und als ſolches verzehrt werden; oder ſo, daß die Aecker Gemeingut ſind, und gemeinſchaftlich bearbeitet, die Früchte aber zum Privatgebrauche vertheilt werden; oder endlich ſo, daß Aecker und Früchte zugleich für Gemeingut gelten, und dieſe letzte Bedeutung iſt es, die man gewöhnlich im Sinne hat, wenn Gemeinſchaft der Güter für den Staat gefodert wird. Wenn die Ackerbauer von den übrigen Staatsbürgern abgeſondert ſind, wie bey den Lacedämoniern und Kretern, ſo läßt ſich die Gemeinſchaft der Güter realiſiren; ſind jene aber ſelbſt Staatsbürger, ſo ſind bey der natürlichen Eigenſucht der Menſchen, und der Verſchiedenheit der Arbeit und des Genußes, Streitigkeiten unvermeidlich. Ferner durch die Einführung des Gemeingutes werden die Tugenden der Enthaltſamkeit von fremdem Eigenthume und der Liberalität aufgehoben. Die Harmonie

nie in den politischen Maximen, und die Anhänglichkeit an das Vaterland, welche Plato dadurch zu bewirken dachte, muß durch Gesetze, Philosophie und Sitten, oder durch andere zweckmässige öffentliche Einrichtungen, z. B. durch die συσσιτια, hervorgebracht werden. Eine nothwendige Folge der Staatsverhältniße ist, daß die Krieger nicht den Acker bauen. Ist aber Allen Alles gemein, was für ein Unterschied bleibt übrig zwischen dem Nährstande und Wehrstande, und warum soll jener diesem gehorchen? Oder sollen zwey Staaten in Einem entstehn, der Bürger und der Krieger? Aus allen diesen Gründen und noch mehrern, deren A. erwähnt, hat die Bestimmung des Privateigenthums der Güter durch Gesetze große Vorzüge. Schon die Idee des Eigenthums hat für einen jeden Menschen seiner Natur nach viel reitzendes, und in der That würden die Uebel, die itzt im Staate aus dem Privateigenthume entspringen, noch viel größer werden, wenn man Gemeinschaft der Güter einführte. Dies bestätigt selbst die Erfahrung; denn man würde gewiß die Einrichtung längst in der Wirklichkeit versucht haben, wenn sie tauglich wäre. Wenigstens ist es offenbar besser, das Privateigenthum einzuführen, und den Gebrauch der Früchte gemeinschaftlich zu machen. So ist es in Lacedämon, wo der Bürger Privateigenthum hat; aber Einiges als Gemeingut gebraucht,

braucht, und von Einigem ſeinen Mitbürgern den Gebrauch verſtattet; den jeder Spartaner konnte ſich auf der Reiſe der Sclaven, Pferde, Kühe, der Früchte der Aecker bedienen. Ohnehin muß das Privateigenthum doch am Ende gemeinſchaftlich werden; vielmehr wird es fleiſſiger cultivirt, und die Mittheilung erfolgt von ſelbſt.

Polit. II, 1—4.

§. 391.

In den Büchern von der Republik hatte Plato bloß die Idee eines moraliſchen Staates ausgefürt; die von ihm angegebnen Eigenthümlichkeiten der Conſtitution deßelben waren das Nebenwerk, um nur eine Art der Realiſirung jener Idee anzudeuten. Hingegen in den Büchern von den Geſetzen hatte er es auf einen beſtimmtern Entwurf einer Conſtitution angelegt, der von der Conſtitution der idealiſchen Republik abwich, wiewohl er ſich ihr in den Hauptzügen näherte. Aber auch an dieſem Entwurfe fand Ariſtoteles manches zu tadeln. Plato verlangte für ſeinen Staat ein Gebiet von einem gewißen Umfange. A. erinnert, daß P. nicht auf die wachſende Bevölkerung gerech-

rechnet habe, die den Staat der Gefahr einer Hungersnoth ausſetze. Daß die Zahl der Bürger ſich gleich bleibe, iſt ſchwer zu bewirken. Da P. die Vermehrung des Vermögens bis auf das Fünffache des Geringſten, was ein andrer Bürger beſaß, zuließ, ſo hätte er ebenfalls die Erweiterung des Gebiets bis auf einen gewißen Grad zulaſſen können. Auch das Verhältniß der Obrigkeit zu den Unterthanen ſchien dem A. nicht richtig vom Plato angeordnet zu ſeyn. Die Reichen ſollten den größten Antheil an der Regierung haben; die Wahl des Senats geſchah nach dem Cenſus des Vermögens; aus den Gewählten wurde wieder gewählt; dies konte leicht zum oligarchiſchen Deſpotismus führen. Plato behauptete, die beſte Staatsverfaſſung beſtehe aus Tyranney und Demokratie. dieſe erklärte A. gerade für die ſchlechteſte. Die Conſtitution, welche Plato vorſchlug, war aus Oligarchie und Demokratie gemiſcht.

Polit. II, 4. Ariſtoteles erwähnt auch umſtändlicher der projectirten Staatsformen des Phaleas aus Chalcedon, und des Hippodamus aus Milet. Er führt ſie aber nur an, um das Chimäriſche derſelben durch ſeine Kritik hervorzuheben und zugleich die Schwierigkeiten eines Entwurfs einer guten Staatsform bemerklich zu machen. Für den Politiker iſt immer das Vermögen der Bürger einer der wichtigſten Puncte, weil hierinn

nun am häufigsten die Veranlassung zu Revolutionen zu liegen pflegt. Vom Phaleas kritisirt A. daher nur den Satz: die Güter (Aecker) der Bürger müßten gleich seyn. Bey neu zu errichtenden Staaten, glaubte P., sey dies leicht zu bewirken; bey schon bestehenden dadurch, daß die Reichen ihre Töchter an Arme verheyratheten, und keine dos empfingen, sondern gäben; die Armen ihre Töchter an Reiche, und keine dos gäben, sondern empfiengen. Phaleas hatte hiebey einen sehr kleinen Staat im Sinne; die Erziehung sollte allen gleich seyn; (doch bestimmte er die Art der Erziehung nicht;) die Handwerker sollten öffentlich seyn, wie zu Epidamnus, und wie es zu Athen Diophantus einrichtete. Aristoteles erinnert: Solle das Vermögen der Bürger gleich seyn, müsse man auch die Zahl der Kinder, die jeder haben dürfe, gesetzlich anordnen. Im Grunde aber könne sich diese ganze Anordnung nicht behaupten. Denn es sey nicht genug, das Vermögen gleich zu machen; mehr noch müsse man auf eine Gleichmachung der Begierden denken; da Ungerechtigkeit nicht sowohl aus unbefriedigtem Bedürfniße, als aus dem Hange zum Vergnügen entspringe, aus der Ehrsucht, auch aus natürlicher Bösartigkeit und Habsucht. Ueberdem bestehe das Vermögen nicht bloß in Aeckern, sondern auch in Gelde, Sclaven, Vieh, Geräthen; und da bleibe die Frage übrig: ob und wie diese den Bürgern gleich seyn können? Endlich müsse bey jeder Staatsverfassung auf die Nachbaren Rücksicht

sicht genommen werden: einen Umstand, an den Phaleas gar nicht gedacht hatte.

Hippodamus war ein übermüthiger prachtliebender Mann, der ohne selbst in Staatsgeschäften gearbeitet zu haben, zuerst es wagte, einen Entwurf der besten Republik aufzustellen. Von diesem Entwurfe hat Aristoteles nur folgende Hauptzüge angemerkt: Hippodamus foderte ein Volk von tausend Männern. Dieses theilte er in drey Classen: Handwerker, Ackerbauer, und Krieger; eben so schied er das Gebiet des Volks in drey Theile: das heilige Gebiet, deßen Ertrag dem Dienste der Götter gewidmet seyn sollte; das öffentliche Gebiet zum Unterhalte der Krieger; und das Privatgebiet zum Unterhalte der Ackerbauer und Handwerker selbst. Gegen Injurien, verübten Schaden, und Mord sollten Gesetze gegeben werden; außerdem Gesetze zur Belohnung nützlicher Erfindungen; zur öffentlichen Versorgung der Kinder der im Kriege Gebliebenen. Die Streitigkeiten der Individuen und Criminalfälle entscheidet die ganze Gemeinde, nicht durch ψηφοφοριαν, sondern jeder Bürger schreibt seine Meynung auf ein Täfelchen, wenn er verdammt, oder den Beklagten nicht schlechthin los spricht; denn in dem letztern Falle läßt er das Täfelchen leer. Noch wird ein oberstes Appellations-Tribunal eingesetzt aus zu wählenden Alten. Ueberhaupt aber hat das Volk alle obrigkeitlichen Personen zu ernennen. Diese haben

ben zu beſorgen: κοιναι, ξενικαι, und ορφανικαι. Ariſtoteles meynte, daß bey dieſer beliebten Eintheilung der Bürger und des Staatsgebiets der Staat keinen Zuſammenhang habe; die Aeckerbauer und Handwerker würden Sclaven der Krieger werden, und dieſe letztern würden die vornehmſten Aemter im Staate an ſich reißen. Dadurch ferner, daß die Ackerbauer allein Privateigenthum beſitzen, ſind ſie vom Staate getrennt. Müſſen endlich die Krieger ſelbſt ihren Acker bearbeiten, ſo werden ſie Ackerbauer, und unterſcheiden ſich nicht; müſſen ihn aber andere bearbeiten, entſteht ein vierter Theil des Staats, der ihm doch fremde iſt. Sollen die Ackerbauer auch den öffentlichen Acker anbauen, ſo iſt kein Grund da, ihn noch vom Privateigenthume abzuſondern. Ueber die Bearbeitung des Gottesdienſtlichen Ackers erklärt ſich A. gar nicht. Die Entſcheidung der Streitigkeiten findet er ebenfalls ſchlecht angeordnet, weil weder Einhelligkeit noch Gerechtigkeit zu erwarten ſey. Das Geſetz zur Belohnung nützlicher Vorſchläge ſcheint ihm bedenklich, zumal wenn die Vorſchläge ſich auf die Verbeſſerung der beſtehenden Geſetzverfaſſung beziehen. Er macht bey dieſer Gelegenheit ein paar treffliche praktiſche Bemerkungen. Unſtreitig, ſagt er, müſſen alte barbariſche und ſchlechte Geſetze abgeſchafft werden. Allein die Aenderung von Geſetzen überhaupt bedarf der höchſten Vorſicht. Man muß nichts mehr vermeiden, als das Volk an die

Ab-

Abſchaffung von Geſetzen zu gewöhnen. Zwiſchen den Aenderungen der Wiſſenſchaften und Künſte, und den Aenderungen der Geſetze, iſt ein ſehr weſentlicher Unterſchied. Jene wirken nicht ſo unmittelbar auf die politiſche Denkart und Handelnsweiſe des Volks, wie dieſe. Wenn denn Geſetze überhaupt verändert werden dürfen, ſo ſind noch die Fragen übrig: dürfen alle Geſetze, und in jeder Staatsverfaſſung geändert werden? darf ein Jeder ſie verändern? Oder wer darf es? Arist. Polit. II, 4—6.

§. 392.

Von der Kritik ſowohl der von Philoſophen projectirten, als in der Wirklichkeit damals exiſtirenden berühmteſten, Staatsverfaſſungen geht Ariſtoteles zur Entwickelung ſeiner eigenen politiſchen Theorie über. Der Staat iſt eine gewiße Ordnung der Bürger. Die Art, wie A. den Begriff des Bürgers im Staate beſtimmt, iſt merkwürdig. Ein Bürger iſt nach ihm derjenige, welcher an der öffentlichen Berathſchlagung über öffentliche Angelegenheiten, und an der öffentlichen Juſtiz activen Theil nehmen kann (πολιτης — τω μετεχειν κρισεως και αρχης). Nach dieſem Charakter des Bürgers überhaupt kann es ſehr verſchiedene Arten der

Bürger geben, je nachdem die Verfaſſung des Staats, und das Verhältniß des Bürgers zur Staatsgewalt, verſchieden iſt. In der Demokratie erhält der Begriff des Bürgers den größten Umfang. Ariſtoteles unterſcheidet auch vollkomne und unvollkomne Bürger; zu den letztern rechnet er die niedrigſten Handwerker und die Kinder, die auch in der Demokratie entweder gar keinen, oder doch nur ſehr geringen, activen Theil an der Staatsverfaſſung haben. Die Tugend eines vollkomnen Bürgers beſteht darinn, daß er zugleich herſchen und gehorchen könne; im erſtern Falle, wo er als Regent erſcheint, muß er die nöthige Einſicht haben, um Befehle zu geben; im andern Falle die nöthige Einſicht und den Willen, ſie auszuüben. Da aber der Staat vieler Formen fähig iſt, ſo giebt es nicht Eine abſolute Tugend des Bürgers, wie es eine abſolute Tugend des Menſchen giebt. Die Tugend des Bürgers bezieht ſich auch lediglich auf den Staat, und ſein Verhältniß zur Verfaſſung deßelben; und man kann daher ein guter Bürger, und kein guter Menſch ſeyn.

Ariſt. Polit. III, 1—3.

§. 393.

§. 393.

Da der Staat eine Verbindung freyer Menſchen iſt für den gemeinſchaftlichen Zweck der Sicherheit und Glückſeeligkeit, ſo ſetzte **Ariſtoteles** zur Beſtimmung des Begriffes der beſten Staatsverfaſſung überhaupt folgenden Grundſatz feſt: **Eine jede Staatsverfaſſung muß gerecht, ihre Ausführung muß möglich, und ſie muß durch ſich ſelbſt dauernd ſeyn.** Wenn die Regierung **Eines**, oder **Weniger**, oder der **Menge**, auf das gemeine Wohl abzielt, iſt die Verfaſſung **gerecht**; zielt ſie auf den Privatvortheil der regierenden Perſon ab, iſt ſie **ungerecht**. Deswegen ſind die **Tyranney**, die **Oligarchie**, und die **Ochlokratie** ſchlechthin verwerfliche Verfaſſungen (παρεκβασεις), weil ſie gegen den Zweck des Staates verſtoſſen, die erſte das Privatwohl Eines, die andere der Wenigen, und die dritte des Pöbels beabſichtigt. Gerechte Verfaſſungen wären die **Monarchie**, **Ariſtokratie** und **Demokratie**; denn bey dieſen kann ein Streben zum Gemeinwohle ſtatt finden. Allein jede derſelben iſt rein genommen unter Menſchen faſt nie ausführbar, und kann ſich nicht in die Länge behaupten; jede hat Erfoderniße, die höchſt ſelten zutreffen, und für die Erhaltung des Gleichgewichts der Staatskräfte kann bey keiner derſelben geſorgt werden. Die **Monarchie** ſetzt ein Volk vorqus, das ein

durch Tugend erhabenes Geſchlecht hervorbringe, welches zu herſchen verſtehe und zu herſchen verdiene. Wie, wenn der Monarch die Tugend nicht beſitzt, oder ſeine Kinder und Nachfolger von der Tugend des Stammes herabſinken, oder das Volk die Achtung für dieſe Tugend nicht hat, oder verliert? Die Ariſtokratie ſetzt eine Mehrheit weiſer edler Menſchen im Volke voraus, und ein Volk ſelbſt, das geneigt iſt, ſich von ihnen regieren zu laſſen. Auch von dieſem Falle kann ſich oft das Gegentheil ereignen. Die Politie (Demokratie, wo alle Bürger wechſelsweiſe herſchen und gehorchen) ſetzt ein Volk voraus, deßen wehrhafter Theil insbeſondre ſich durch Geſetze regieren läßt, und wo die Magiſtratswürden nur am Talente und Verdienſte haften. Ein ſolches Volk hat die Erfahrung noch nicht aufzuweiſen.

§. 394.

Wenn von den ſogenannten reinen Staatsformen, der Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie, keine iſt, die auf ein gegebnes Volk ſo anwendbar wäre, daß ſie durch ſich ſelbſt den Zweck des Staats erreichte, und ſich in ihrer Fortdauer behauptete; ſo entſteht die Fra-

ge:

ge: welche Verfaſſung wäre denn wohl die beſte überhaupt? Ariſtoteles antwortet hierauf im Allgemeinen: Eine an und für ſich vollkomne Staatsverfaſſung für ein gegebnes Volk ſey unmöglich (της αριστης τυχειν ισως αδυνατον). Aber eine jede jener Staatsformen hat gewiße eigenthümliche Vorzüge, die den übrigen gar nicht, oder doch nicht in demſelben Grade, zukommen. So lehrt die Erfahrung, und auch die Natur der Dinge macht es begreiflich, daß, wenn das Volk im Ganzen zuſammenkomt und rathſchlägt, es klüger und weiſer iſt, als Individuen ſind. Daher iſt der obwohl demokratiſche Zug einer Verfaſſung, welchen Solon in die Atheniſche aufnahm, ſehr gut, daß das Volk über die Wahl der Beamten und ihr Betragen die oberſte Aufſicht habe; denn die Einwürfe laſſen ſich leicht widerlegen, die man dagegen gemacht hat. Wiederum iſt es höchſt verderblich, wenn alle Rechte allen Individuen gleich ſind, wären dieſe auch in ihren perſönlichen Eigenſchaften und Verhältnißen einander noch ſo ungleich; obgleich die Beſtimmung der Ungleichheit der Rechte auf der andern Seite äußerſt ſchwer iſt. An der Staatsverwaltung, und folglich an den oberſten Aemtern im Staate, müſſen nothwendig den größten Antheil haben erſtlich die Edeln, Reichen und Freyen; denn aus lauter Armen kann ein Staat ſo wenig beſtehn, wie aus lauter Sclaven; zweytens die

Tapfern und Gerechten; denn diese sind zur Erhaltung der innern und äußern Sicherheit des Staates die unentbehrlichsten. Dieser politische Zug ist der Aristokratie, als solcher, am meisten eigen. Aber freylich, sobald wenig Mächtige da sind, können diese schwer gezügelt, und die Uebrigen leicht unterdrückt werden. Die Mittel, die man dagegen vorgeschlagen, und in tyrannischen, demotratischen, selbst in oligarchischen Staatsverfassungen auch gebraucht hat, wie der Ostracismus, das Ermorden der Uebermächtigen, sind schlechthin verwerflich; nur in verderbten Republiken kann man sie nützlich und gerecht finden; eine gute Verfassung muß von der Beschaffenheit seyn, daß durch sie selbst solche Arzneyen unnöthig werden. Die Monarchie läßt sich unter mehrfachen Formen denken, als Feldherrschaft auf Zeitlebens nach Familienrechte oder nach Wahl, als eigentliche Despotie, als Monarchie unter Gesetzen, als Tyranney, als Regiment von Aesymneten, von Priestern unter religiöser Auctorität. Eigentlich kommen hier aber nur zwey monarchische Formen in Betrachtung, die **Despotie** (unbedingte Alleinherrschaft, jedoch mit Einwilligung der Bürger; denn sonst ist's Tyranney) und die **Monarchie** unter Gesetzen. Die letztere kann auch in jeder republicanischen Staatsverfassung existiren, und sie ist allemal der erstern vorzuziehn. Das Gesetz ist keiner Leidenschaft unterwor-

worfen, keiner Veränderlichkeit der Bestimmung deßen, was gethan und nicht gethan werden soll, wie der Mensch, und dem Regenten selbst bleibt doch noch immer die Bestimmung des Besondern anheimgestellt, da das Gesetz bloß das Allgemeine bestimmen kann. Die unbedingte Despotie, als solche, könte aber nur dann von einem Volke gewählt werden, wenn Einer im Volke durch Tugend alle andern übertrâfe, und unter Allen der Edelste und Beste wâre. Eben darum, weil man im Anfange der bürgerlichen Gesellschaften nur wenig Edle durch Tugend und Verdienst im Volke fand, hielt man sich an die Despotie; nachher ἐζήτουν κοινόν τι, καὶ πολιτείαν κατέστησαν. Mehr rechtschaffne Regenten sind unstreitig zur Regierung des Staats besser, als Einer, und wo es demnach an jenen nicht gebricht, ist allemal die Aristokratie besser, als die Monarchie. Wie die Aristokraten schlechter wurden, und ihr Privatinteresse anstatt des gemeinen Wohls verfolgten; so entstanden Tyranney und Oligarchie; und beyde giengen in Demokratie über. Itzt, sagt A., wo die Städte gröſser geworden sind, kann kaum eine andere Verfassung, als wie Demokratie, entstehn und sich halten. Das Resultat aus dem Obigen ist, daß nur eine Mischung aller drey gerechten Verfassungen die erträglichste werden könne, deren Menschen fähig sind; es komt nach der Beschaffenheit des

Volks und der Verhältniße deßelben nur auf die Art und Güte der Miſchung an.

Ariſtot. Polit. lib. III.

§. 395.

Der Politiker, welcher eine Conſtitution ſtiften will, die durch ſich ſelbſt dauern ſoll, muß ſie ſo einrichten, daß derjenige Theil des Volks, der zur Bewahrung derſelben geſtimmt ſeyn möchte, beträchtlich ſtärker iſt, als derjenige, welcher etwa motivirt werden könte, ſie umzuſtoſſen, und ſich auf ihren Trümmern zu erheben. Bey jedem Volke iſt in dieſer Hinſicht auf ſeine Quantität und Qualität zu achten. Die letztere befaßt Freyheit, Cultur, Reichthum, edle Geburt. Die erſtere iſt auf Seiten der Armen. Nun iſt allemal bey einem Theile des Volks entweder die Qualität das Ueberwiegende, oder die Quantität iſt es, und nach dem Verhältniße beyder zu einander muß die Conſtitution modificirt werden. Daß beyde, Quantität und Qualität der Individuen, einander an intenſiver Kraft und Wirkſamkeit genau entſprechen, iſt nur ein denkbarer, aber in der Erfahrung nie oder höchſt ſelten wirklicher Fall; wo er dies wäre, würde er doch jene Ma-

rime

rime und ihre Anwendbarkeit nicht aufheben. Wo die Qualität der Edeln und Reichen ein Uebergewicht hat, muß das Ariſtokratiſche in der Verfaſſung der Hauptzug ſeyn; hätte hingegen die Quantität der Armen das Uebergewicht, wäre das Demokratiſche hervorzuheben; in beyden Fällen aber ſo, daß weder in jenem eine reine Ariſtokratie, noch in dieſem eine reine Demokratie entſtände. Bey der möglichen Verſchiedenheit der Modification der Ariſtokratie und Demokratie kann der Politiker immer die Staatsform nach der Beſchaffenheit des beſondern Verhältnißes der Quantität und Qualität der Volksindividuen einrichten. Um aber das möglichſt harmoniſche Verhältniß der Quantität und Qualität zu bewirken, muß der Politiker hauptſächlich die μεσος benutzen, den Mittelſtand zwiſchen Reichen und Armen, der gleichſam den Kitt für jede Staatsverfaſſung ausmacht. Die meiſten, die z. B. Ariſtokratieen ſtiften wollen, erinnert A., verſehen es darinn, daß ſie nicht nur den Reichen zu viel einräumen, ſondern auch das Volk zu ſehr zurückſetzen, und zwar um eingebildeter Vortheile willen, die ſich aber oft in große Uebel verwandeln. Αι γαρ πλεονεξιαι των πλεσιων απολλυσι μαλλον την πολιτειαν, η αι τε δημε. Daher gebrauchen die Oligarchen, wie die Demokraten, oft Künſte für ihre Abſichten in Anſehung der Volksverſamlungen, der Magiſtraturen, der

Gerichte, der Bewaffnung, der öffentlichen Uebungen, die beyden am Ende gleich verderblich ſind. Der weiſe Politiker muß hier für ſeinen Zweck eine angemeſſene Miſchung hervorzubringen ſuchen. Uebrigens gilt die obige Theorie nur für die Einrichtung der allgemeinen Staatsform überhaupt; die innere Anordnung derſelben im Detail bedarf noch beſonderer Maximen.

Polit. IV, 10—13.

§. 396.

Wenn man ſich eine gemiſchte Conſtitution denkt, die ſich nun entweder mehr zur Demokratiſchen, oder mehr zur Ariſtokratiſchen Form hinneigen kann; ſo ſind noch beſonders gewiße Hauptmittel in Erwägung zu ziehen, um die eine oder die andere glücklich zu verwalten, und ihre Dauer zu ſichern. Das Fundament einer jeden Demokratie iſt die möglichſt größte Freyheit, und zu dieſer gehört, daß alle Bürger die Verfaſſung und den allgemeinen Willen im Staate beſtimmen, und wechſelnd herſchen und gehorchen; und folglich nicht bloß von Andern beherſcht werden. Hier iſt das Volk Herr, und was den Meiſten gefällt, iſt Geſetz und Recht. Daher ſind auch in der Demokratie

im-

immer die Armen mächtiger, als die Reichen, weil die Zahl jener größer ist. Sind in einem demokratischen Staate Reiche in beträchtlicher Zahl, so hat die Anordnung der Art der Entscheidung des allgemeinen Willens einige Schwierigkeit. Aristoteles räth hier wiederum eine Mischung an; der allgemeine Wille solle theils nach der Zahl, theils nach dem Vermögen der Bürger entschieden werden. Auch komt sehr viel auf die Lebensweise des Volks an, inwiefern dieselbe zur demokratischen Verfassung mehr oder weniger tauglich ist. Ein Volk, das aus Ackerleuten und Hirten besteht, ist für die Demokratie am passendsten; Handwerker, Tagelöhner, Kaufleute, taugen dazu weniger. Die demokratische Form ist auch da eher zu erhalten, wo eine große Volksmenge auf dem Lande außerhalb der Stadt zerstreut lebt, die denn bey den allgemeinen Volksversammlungen auch in die Stadt komt, und hier den Städtern das Gegengewicht hält. Zur Sicherung der Demokratie darf das Volk ferner nicht zu arm und es muß vor Lebensmitteln gesorgt werden; denn sonst geht die Demokratie sehr leicht in Oligarchie oder gar in Tyranney über. Um oligarchische und tyrannische Anmaaßungen zu verhindern ist das Confisciren der Güter der Reichen nach geschehener Verbannung derselben ein Mittel; nur müssen die Güter nicht zum Besten des Volks confiscirt werden; denn dies

wird gar zu oft von ſchlechten Demagogen benutzt; ſondern zum Beſten der Heiligthümer und der feyerlichen Religionsübung. Die Erhaltung ariſtokratiſcher Staatsformen hängt hauptſächlich davon ab, daß die Ariſtokraten ihre Ueberlegenheit nicht bloß an Reichthume, ſondern auch an perſönlichen Tugenden und Verdienſten, über den großen Haufen bewahren; daß ſie in ihren Urtheilen über Streitigkeiten der Individuen nach Gerechtigkeit richten, und weder durch Uebermuth, noch Habſucht, noch Ungerechtigkeit, die Menge gegen ſich empören; daß ſie endlich durch irgend eine Nachläſſigkeit das Volk nie Mangel an den nothwendigen Lebensbedürfniſſen leiden laſſen; denn dieſer pflegt am erſten und leichteſten eine Abneigung gegen die beſtehende Staatsverfaſſung zu erzeugen. Uebrigens muß die ariſtokratiſche Conſtitution im Innern ſo eingerichtet ſeyn, daß die Ariſtokraten ſelbſt einander bewachen, und nicht Einen oder Einzelne unter ihnen ſo herſchend und mächtig werden laſſen, daß die Unterdrückung der übrigen eine Folge davon wird. Die einzelnen Regeln, welche Ariſtoteles ertheilt, die Anordnung der Berathſchlagungen über Angelegenheiten des gemeinen Wohls, Krieg, Frieden, Bündniße, Trennungen, neue Geſetze, Exil, Tod eines Bürgers, Confiscation der Güter deßelben u. w., oder die Anordnung und Wahl der Obrigkeiten, der Juſtizbeamten und Gerichtsbarkeiten,

ſo

ſo wie anderer öffentlicher Aemter und Würden, betreffend, können hier ohne zu große Weitläufigkeit nicht beygebracht werden.

Arist. Polit. IV, 14—17. lib. VI.

§. 397.

Wiewohl ſich für ein gegebnes beſtimmtes Volk die beſte Verfaſſung nicht ſchlechthin andeuten läßt; ſo läßt ſie ſich doch überhaupt nach Begriffen entwerfen; und dann kann ſie zum Maaßſtaabe dienen, um den Werth einer poſitiven Staatsverfaſſung nach ihr zu würdigen. Bey der Unterſuchung über die beſte Republik aber muß vorläufig ausgemacht werden, welches das wünſchenswertheſte Leben überhaupt ſey? Der Glückſeelige muß dreyerley Güter beſitzen, der Seele, des Körpers, und äußere Güter; hierinn ſind alle einig: nur mit dem Unterſchiede, daß jeder an Tugend ſchon genug zu haben glaubt, hingegen von Reichthume, Macht und Anſehn das Uebermaaß in's Unendliche ſucht. Nun erwirbt man aber nicht die Tugend durch äußere Güter, ſondern dieſe vielmehr durch jene, und das wahrhaft glückſeelige Leben wird nur denen zu Theile, die am Geiſte und Herzen gebildet ſind, und ſich um äu-

äußere Güter mäßig bekümmern; nicht denen, welche dieſe im Uebermaaße beſitzen, wo es aber an jenem gebricht. Auch erhellt aus den Begriffen der Vernunft und Erfahrung, daß alle äußere Güter eine Grenze der Nützlichkeit haben, die Tugend niemals; wenn man anders mit dem Moraliſchguten noch den Begriff des Nützlichen verbinden darf. Die beſte Einrichtung eines Dinges im Verhältniſſe zu andern iſt diejenige, wo alles dem vorzüglichſten Zwecke angemeſſen iſt. Nun iſt die Seele vorzüglicher, als Leib und Güter; alſo muß auch die Einrichtung des Menſchen dem entſprechen; die Güter ſind wünſchenswerth um der Seele willen, nicht umgekehrt, und der Menſch iſt glückſeeliger, je mehr Verſtand und Tugend er hat, wie dies die Gottheit ſelbſt beweiſt. Man muß aber **Glück** (ευτυχιας) von **Glückſeeligkeit** (ευδαιμονιας) wohl unterſcheiden; jene iſt ein Werk des Zufalls; dieſe nicht; denn Niemand wird durch Zufall verſtändig und gerecht. Hieraus fließt nun, daß es auch einen **glückſeeligen** d. i. **beſten Staat** geben könne. Ein Staat kann aber nicht glückſeelig ſeyn, wenn ſeine Mitglieder nicht tugendhaft handeln; es verhält ſich hier mit dem Staate gerade eben ſo, wie mit den Individuen. Die Staatsverfaſſung wäre alſo die beſte, wo nach der Form derſelben überhaupt, und nach der Geſinnung der Individuen insbeſondre, Jeder tugendhaft und dadurch

urch glückſeelig lebte. Dieſe Glückſeeligkeit ann ein Staat durch ſich und für ſich allein rwerben, wenn er durch eigene gute Geſetze ngeordnet iſt, nicht auf den Krieg, und die Herrſchaft über die Nachbaren und Feinde gechtet. Die Bereitſchaft eines Staates zum Kriege iſt heilſam, aber nicht als zu einem Hauptzwecke.

Ariſt. Polit. VII, 1. 2.

§. 398.

Der Entwurf ſelbſt, welchen A. von der eſten Republik machte, war folgender: **Erſtch**: Es wird dazu eine Volksmenge erfodert, ie zur Selbſtgenugſamkeit in Rückſicht auf die Befriedigung aller Lebensbedürfniße der Indiiduen hinreichend, und doch leicht zu überſeen und zu einem Ganzen zu vereinigen iſt. Δηλον τοινυν, ὡς ὁτος εϛι πολεως ὁρος αριϛος, ἡ μεγιϛη τϐ πληθϐς ὑπερβολη προς υταρκειαν ζωης ευσυνοπτος). **Zweytens**: Die Lage des Gebiets muß ihrer Natur ach jene Seibſtgenugſamkeit des Volks begünigen; Waſſer und Luft müſſen geſund ſeyn; ne Lage am Meere iſt insbeſondre vortheil-

haft;

haft; auch eine zur Sicherung derſelben dienende Seemacht bis zu einem gewißen Grade; den möglichen Nachtheilen dabey läßt ſich leicht durch Geſetze vorbeugen. Drittens: Das Volk muß Muth und Geiſt haben. Aus dem Grunde, weil bey dem griechiſchen Volke jene Bedingungen zutreffen, erfreut es ſich vorzüglicherer Staatsverfaſſungen, als die Völker von Aſia und Europa; ſein Gebiet liegt zwiſchen dieſen großen Erdtheilen in der Mitte, und iſt vom Meere umfloſſen; das Volk hätte Muth und Geiſt, von denen jener dem Aſiaten, dieſer dem (damaligen) Europäer fehlte; wäre Griechenland Ein Staat, ſetzte Ariſtoteles im triumphirenden Tone hinzu, könte es die Erde unterjochen. Viertens: In einem vollkomnen Staate müſſen ſeyn Nahrungsmittel, Künſte, Waffen, Geld, Götterdienſt, Juſtiz, und Berathſchlagung über das gemeine Wohl. Die Arbeiten für jene Staatsbedürfniße müſſen unter den Individuen zweckmäßig vertheilt ſeyn; dann werden ſie auch gewiß vollkomner verrichtet. An der Verwaltung des Staats darf der gemeine Pöbel nicht Theil nehmen, und überhaupt keine Volksclaſſe, die ſich nicht durch Tugend auszeichnet. A. ſchloß in ſeiner beſten Republik die Handwerker, die Höken, die Ackerleute, von der Staatsverwaltung aus; nur den Weiſen und den Kriegern räumte er Anſprüche darauf ein; nach ſeiner Vorausſetzung nämlich,

daß

daß ein Staat nicht ohne Tugend und Weißheit glücklich seyn könne, die sich natürlich am meisten bey denen finden muß, welche an der Spitze deßelben stehn. Auch die Priester dürfen nicht aus der gemeinen Volksclasse gewählt werden. Im Wesentlichen nimmt A. zwey Hauptclassen von Personen für die Staatsverwaltung an, το στρατιτικον und το βουλευτικον; zu beyden kann der Pöbel nicht aspiriren; die Alten aus der Classe der Weisen bestimte er zu Priestern. Fünftens: Um aber dennoch das Volk an die Staatsverfassung zu fesseln, und ihm Liebe für dieselbe einzuflössen, sind die öffentlichen gemeinschaftlichen Mahle der Bürger (συσσιτια) zu empfehlen. Aristoteles verlangte, daß das Staatsgebiet in zwey Theile getheilt werde; den einen für das Publicum überhaupt; den andern für die Bürger, als Privatpersonen. Jener solle wieder in zwey Theile geschieden seyn, zum Behufe der gottesdienstlichen Bedürfniße, und der öffentlichen Mahle; auch dieser ebenfalls in zwey Theile, in die Aecker an den Grenzen, und diejenigen nahe an der Stadt; von beyden sollten die Landbauer Privateigenthum haben, damit sie ein gemeinschaftliches Interesse hätten, den äußern Feind abzuwehren. Uebrigens muß die Stadt selbst durch Mauern gegen den Feind geschützt; auch müssen für die Volksversammlungen, und die συσσιτια, öffentliche bequeme Plätze angeordnet und eingerichtet seyn. Indeßen be-

A.: Ου χαλεπον εϛι τα τοιαυτα νοησαι, αλλα ποιησαι μαλλον. Sechstens: Die Glückſeeligkeit des Staats wird bewirkt durch Tugend, und zwar nicht durch Tugend der äußern Nothwendigkeit, ſondern des freyen Willens. Es gehört freylich auch zu einem glückſeeligen Staate, daß gewiße äußere Bedürfniße befriedigt werden können; aber dies iſt doch immer eine Sache des Zufalls; für das Handeln hingegen, das die Bürger in ihrer Gewalt haben, muß der Geſetzgeber ſorgen. Wenn der Staat eine Demokratie ſeyn ſoll, müſſen nicht bloß die Verwalter des Staats, ſondern alle Bürger tugendhaft ſeyn. Sie werden aber tugendhaft durch Entwickelung der natürlichen Anlagen, durch ſittliche Ausbildung und durch Aufklärung des Verſtandes. Siebentens: Die Staatsbürger ſind urſprünglich einander gleich; es iſt daher nothwendig, daß ſie wechſelsweiſe am Herſchen und am Gehorchen Theil haben. Insbeſondre müſſen aber die Alten regieren, und die Jungen gehorchen. Die letztern müſſen ſchon als Kinder für den Staat erzogen werden, und zwar zuvörderſt durch Bildung des Körpers, dann der Neigungen und des Verſtandes. Achtens: Kriegeriſche Staaten ihrer Form nach erhalten ſich nur, ſo lange ſie Krieg führen. Wenn Frieden wird, gehn ſie zu Grunde. Die Geſetzgeber der Griechen ſcheinen oft mehr auf das Nützliche, als auf das Moraliſch

Gute

geachtet zu haben. Daher lobt man die lacedämonische Verfassung so sehr, weil alle Gesetze auf den Krieg gerichtet wären, wodurch die Lacedämonier sich die Herrschaft über Alles erwerben könten. Allein dies ist ein Raisonnement einer eigensüchtigen und falschen Politik. Die Bürger eines Staates müssen vielmehr gerecht, mäßig, und weise seyn, um den Frieden behaupten und ertragen zu können. Neuntens: Vorzüglich hätte der Gesetzgeber auf die Ehen zu achten. Der Mann muß sieben und dreyßig; das Mädchen achtzehn Jahre alt seyn, bevor sie heyrathen dürfen. Die Beywohnung zum Kinderzeugen soll nur bis zum funfzigsten Jahre geschehen, und zwar im Winter, wo sie am fruchtbarsten ist. Um schwangern Weibern die nöthige Bewegung zu verschaffen, schlägt A. das Gesetz vor, daß sie täglich zum Tempel der Göttinnen gehn sollen, die sich der Gebährenden annehmen, um ihre Hülfe zu erflehen. Krüppel und verstümmelt Gebohrne sollen gar nicht aufgezogen werden. Der Ehebruch ist gelinde, nur mit Schande, zu bestrafen. Zehntens: Da die Erziehung, hauptsächlich der Knaben, auf den gemeinschaftlichen Zweck des Staats gerichtet seyn muß, so ist die öffentliche Erziehung besser, als die Privaterziehung. Die gewöhnlichen Gegenstände des Unterrichts freygebohrner Griechen waren zur Zeit des A. folgende vier: die älteste Volkspoesie, besonders die Werke des

Homer und Heſiod (γραμματα), Gymnaſtik, Muſik, und ſchöne Kunſt (γραφικη). Die Athletik darf nicht allein, oder vorzüglich, betrieben werden, wie bey den Spartanern; die gymnaſtiſchen Uebungen waren bey dieſen nicht Angelegenheiten der Kunſt; daher wurden die jungen ſpartaniſchen Kämpfer roh und grauſam, wie reißende Thiere, und ſie wurden auch in den öffentlichen Nationalſpielen bald überwunden. Das Studium der Kunſt darf der Sittlichkeit nicht widerſtreiten, und davor muß durch Geſetze geſorgt ſeyn. Die Muſik wird nur erlaubt zum Vergnügen und zur Erholung; aber da ſie auch auf den Charakter wirkt, und, indem ſie leidenſchaftliche Geſinnungen darſtellt, auch Leidenſchaft hervorbringt, iſt weder ein jedes Inſtrument, noch jede Tonart und Rhythmus, als ſittlich und politiſch zuläſſig bey der Erziehung zu betrachten. Unter den Inſtrumenten verwirft A. die Flöthe und Cithar. Er tadelt den Plato, daß er den Phrygiſchen Tact beybehalte, da er doch die Flöte verwerfe, weil jener mit dieſer gleiche Wirkung habe. Die Doriſche Tonart iſt die moraliſch zweckmäßigſte. Ueberhaupt ſollen nur junge Leute ſich mit Muſik beſchäfftigen; die Alten niemals.

Ariſtot. Polit. libb. VII. VIII.

§. 199.

§. 399.

Es ist nicht sehr schwer, sagt Aristoteles, einen Staat nach einer bestimmten Constitution zu stiften, und zu verwalten; aber es ist sehr schwer, ihn bey der Verwaltung gegen alle äußere und innere Ereigniße zu verwahren und zu schützen, welche Revolutionen der Verfassung herbeyführen und bewirken mögen. Eben sein Studium der politischen Geschichte der mannichfaltigen griechischen Freystaaten mußte ihn aufmerksamer auf die Staatsrevolutionen, ihre Ursachen und Folgen, machen; da keine Epoche der Geschichte überhaupt so viele Freystaaten, und so viele Revolutionen ihrer Verfassungen, darbietet, als die Epoche der Blüthe des griechischen Republicanismus, selbst das Zeitalter der unaufhörlichen Fehden der kleinen Italienischen Staaten im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte nicht ausgenommen. Aristoteles hat aus dem Grunde mehr Sorgfalt und Nachdenken darauf gewandt, als irgend ein Erbauer eines politischen Systems, nach ihm, allgemeine Maximen anzuzeigen, deren Befolgung einen Staat bey jeder gegebnen Verfassung, selbst einer tyrannischen, gegen Revolutionen sicher stellen könne. In der That sind auch diese Maximen so viel umfassend, und so praktisch wahr, daß, indem man sie liest, man das politische Testament eines heutigen

Staatsmannes an ſeinen Fürſten, oder an ſeine Mitbürger, zu leſen glaubt. Die Urſachen der Revolutionen liegen vornämlich in der misverſtandenen oder gemisbrauchten Gleichheit oder Ungleichheit der Bürger in Anſehung ihres Verhältnißes zur Staatsgewalt, oder in Anſehung der äußern Güter und der Mittel zur Befriedigung der Lebensbedürfniße. Die Perſönlichkeit einzelner Individuen, oder auch ſubjective moraliſche Gründe, können ebenfalls Revolutionen hervorbringen; aber ſie ſind doch weit ſeltenere Triebfedern dazu, und wo ſie es ſind, pflegen doch jene Urſachen immer am meiſten mitzuwirken. Der Zweck der Revolutionen iſt entweder gegen die Verfaſſung ſelbſt gerichtet; oder gegen den Regenten, ohne daß die Verfaſſung umgeworfen werden ſoll; oder auf das Mehr und Minder in einer Verfaſſung; oder auf einen Theil derſelben; oder endlich er iſt ſchlechthin unbeſtimt und unſittlich, und wird nur von Böſewichten verfolgt. Aus dem obigen Principe der Entſtehung der Revolutionen läßt es ſich erklären, warum dieſe erfolgen, wenn die Zahl der Armen im Staate zu ſehr anwächſt; wenn das Regiment immer beym Pöbel iſt; wenn man die Perſonen nicht mit Bedachte wählt, die das Ruder des Staats führen ſollen; wenn man Aenderungen in einer Verfaſſung für unbedeutend hält, und durchgehen läßt, die doch von den wichtigſten Con-

ſe-

ſequenzen ſind; wenn neue Bürger aufgenommen ſind mit ungleichen Rechten, als welche ſo lange zum Aufruhre geneigt ſind, bis ſie mit den ältern gleiche Rechte errungen haben; wenn eine Claſſe im Volke durch Großthaten, oder Zufälle des Glücks und andere Eigenſchaften, z. B. Induſtrie und Handel, ein entſcheidendes Uebergewicht erhält; wenn Parteyen von entgegengeſetzter Qualität einander gleich werden an Stärke, und keine vermittelnde da iſt; wenn die Demagogen, als Feldherrn oder Redner, den großen Haufen gewinnen, und dadurch, daß ſie die Habſucht deßelben reizen, ihn zu revolutionairen Unternehmungen leiten; wenn die Ariſtokraten oder Oligarchen unter ſich ſelbſt uneinig ſind, und dadurch einander ſelbſt und dem Volke ihre Schwäche bloß geben u. w. A. bemerkt, daß die Demokratie weit weniger Revolutionen unterworfen ſey, als die Oligarchie. Jene nähert ſich mehr τῇ τῶν μεσων πολιτειᾳ; auch findet bey ihr nur Aufruhr der Oligarchen gegen das Volk ſtatt; hingegen in der Oligarchie Aufruhr der Oligarchen gegen einander ſelbſt, und auch des Volks gegen die geſamte Verfaſſung. Oft werden auch Verfaſſungen von außen geändert; ſo führten die Lacedämonier überall bey den Beſiegten die Oligarchie ein, und die Athener überall die Demokratie. Uebrigens fallen die Demokratie und Oligarchie durch Revolutionen nicht

immer in entgegengeſetzte Verfaſſungen, ſondern oft nur in andere Arten ihrer Gattung.

Ariſt. Polit. lib. V, 1–7.

§. 400.

Als allgemeine Mittel, den Revolutionen vorzubeugen, ſchlägt Ariſtoteles dieſe vor: **Erſtlich**: In Demokratieen oder Ariſtokratieen muß man auch auf kleine Abweichungen von der Verfaſſung achten, und dieſe niemals einräumen. **Zweytens**: Man muß nicht den politiſchen Sophismen trauen, und ihre Verbreitung zu verhüten ſuchen, die gebraucht werden, um das Volk zu gewinnen. **Drittens**: Es iſt für eine Verfaſſung gut, wenn immer eine gewiße Gefahr in der Nähe iſt; dadurch wird die Aufmerkſamkeit auf ihre Erhaltung erweckt und genährt. **Viertens**: Die Streitigkeiten der Vornehmen müſſen gleich beygelegt oder unterdrückt werden. **Fünftens**: Die Oligarchen müſſen gegen einander und gegen das Volk gerecht ſeyn; daher iſt es heilſam, daß ihre Würden in kurzen Zeiträumen wechſeln; ſo wird den tyranniſchen Anmaaßungen Einzelner vorgebeugt, und dieſe werden zum mindeſten unſchäd-

schädlicher. **Sechstens:** Richten sich die oligarchischen Würden nach dem Vermögen, so muß der Census nach den Zeitumständen erhöht oder vermindert werden können; Niemand muß durch Vermögen und Anhang von Freunden zu übermächtig werden; Niemand muß übermäßig geehrt werden; denn das verdirbt die Menschen. **Siebentens:** Es muß ein Institut eingerichtet werden, das bloß zur Erhaltung der Verfassung bestimmt ist. **Achtens:** Die an Qualität entgegengesetzten Classen der Bürger müssen mit einander im Gleichgewichte bleiben, und besonders muß man suchen, die Zahl der μεσων zu vermehren. **Neuntens:** Die Gesetze müssen davor sorgen, daß die Magistratspersonen sich nicht bereichern können auf Kosten des Volks. Diese selbst müssen die möglich größte Fähigkeit zu den Geschäfften ihres Amtes, Tugend und Gerechtigkeit in der Verwaltung deßelben, und innige Anhänglichkeit an der bestehenden Verfassung besitzen. Diese letzte Eigenschaft ist besonders wichtig. Hat ein Individuum die eine oder die andere der übrigen Eigenschaften nicht, so muß es dazu angestellt werden, wozu es sich am meisten qualificirt. In einigen Oligarchieen hatte man die Eidesformel: „Ich schwöre, gegen das Volk schlecht gesinnt zu seyn, und ihm so schlecht zu rathen, wie ich nur immer kann". Dies war gerade der Weg, die Verfassung auf's baldigste zu

zerſtöhren. Denn hierdurch wurde eine Empörung des Volks gegen die Oligarchen über kurz oder lange ſchier unvermeidlich. Zehntens: Die Jugend muß für die Verfaſſung erzogen werden. Dies Mittel gelingt am beſten und iſt am wirkſamſten in der Demokratie. In den Oligarchieen pflegen die Söhne der Oligarchen zu Weichlingen erzogen zu werden; die Armen macht dagegen ihre Erziehung hart und tapfer. Daher bekommen dieſe leicht ein Uebergewicht, und verſuchen Neuerungen.

Arist. Polit. V, 7. 8. 9.

§. 401.

Noch hat Ariſtoteles eine beſondre Zahl von Maximen eingeſchaltet, wie die Monarchie und Tyrannis, auch wohl eine Tyranney, gegen demokratiſche und oligarchiſche Empörungsverſuche zu verwahren ſey; Maximen, in deren einigen man recht eigentlich den politiſchen Rathgeber des neuern Deſpotismus zu hören wähnt, den die Erfahrung des Tages, da er bisher ruhig und furchtlos ſeinen eiſernen Scepter über unterdrückte und muthloſe Unterthanen führte, ängſtlich und irre gemacht hat. Die Mo-

Monarchie (das Königthum, βασιλεια), ſofern ſie von der Tyrannis verſchieden iſt, entſteht gemeiniglich zur Vertheidigung der Edeln und Reichen gegen das Volk; anſtatt daß die Tyrannis zur Vertheidigung des Volks gegen die Edeln zu entſtehn pflegt; daher ſo viele Demagogen Tyrannen geworden ſind. Es kann aber die Monarchie, zumal die unter Geſetzen ſteht, eine ſehr gerechte und zweckmäßige Verfaſſung ſeyn; die Tyrannis aber führt die Uebel der Demokratie und Oligarchie zugleich mit ſich. Eben die Urſachen, welche die Revolutionen in Demokratieen und Oligarchieen bewirken, bringen ſie auch in Monarchieen und Tyrannieen hervor. Als brauchbare Mittel, die Tyrannis zuvörderſt zu erhalten, ſchlägt A. folgende vor: Die vornehmen, ſtolzen, unternehmenden Köpfe müſſen unterdrückt oder getödtet werden; Clubs, geſellſchaftliche Verbindungen, Inſtitute zur Aufklärung, müßen verhindert werden; alles iſt zu vermeiden, was gegenſeitiges Vertrauen der Unterthanen und Muth veranlaßt; keine öffentliche Spiele und Luſtbarkeiten, keine müſſige Zuſammenkünfte der Menge an Einem Orte, ſind zu dulden; es muß geſorgt werden, daß die Unterthonen einander ſo viel wie möglich fremde und unbekannt bleiben; Spione müſſen kundſchaften auf den Straßen und in den Häuſern, damit man erfahre, was die Unterthanen beginnen, und die-

ſe

ſe an eine knechtiſche Art zu denken und zu handeln gewöhne; beſonders müſſen die Spione bey öffentlichen Gelagen und Gaſtgeboten aufmerken, denn hier pflegen die Menſchen ſich freyer und offner zu äußern. Freunde müſſen gegen Freunde, der Pöbel gegen die Reichen, dieſe gegen einander ſelbſt, aufgehetzt werden; durch dieſe innere Uneinigkeit der Bürger ſichert der Tyrann ſich ſelbſt; die Unterthanen müſſen arm gemacht werden, damit ſie nicht ſelbſt Soldaten werben und unterhalten können, alle ihre Kräfte auf die Gewinnung der Nahrung verwenden müſſen, und an politiſche Neuerungen zu denken nicht Zeit haben; der Tyrann muß keinen Freund haben, dem er ſich ganz anvertraue und überlaſſe; dagegen muß er die Weiber und Sclaven zu gewinnen ſuchen, um von ihnen die Geheimniße ihrer Männer und Herrn zu erfahren; ſein vertrauterer Cirkel aber, der ihn zunächſt umgiebt, muß aus Fremden beſtehn, deren Intereſſe mit dem ſeinigen enge zuſammenhängt. Kurz der Tyrann als ſolcher hat drey Hauptziele, die er immer ſcharf im Auge behalten muß, die Unterthanen kleinmüthig, ohnmächtig, und gegen einander ſelbſt mistrauiſch zu machen. Ein Kunſtgriff zur Erhaltung der Tyranney, der ſich zuweilen und unter gewißen Umſtänden anwenden läßt, iſt auch der, die Strenge der Regierung zu mildern; deßen Gebrauch inzwiſchen doch großer Vorſicht bedarf. — Hat der Monarch

narch als ſolcher nicht einen tyranniſchen, ſondern einen gerechten Zweck, ſo muß er vornämlich nachſtehende Maximen beobachten: Er muß ſich das Anſehn geben, als ob er ſich ganz und lediglich für das gemeine Wohl intereſſire; er muß das Vermögen des Staats nicht auf eine Art verſchwenden, welche das Urtheil der Menge misbilligt, weil er es von ihr ſelbſt empfängt, die es für ſaure Arbeit in kleinen Portionen erwerben muß; demnach es nicht Maitreſſen, Komödianten, fremden Künſtlern und Gauklern aufhängen; vielmehr muß er öffentliche Rechenſchaft von ſeiner Einnahme und Ausgabe ablegen, wie in der That einige Alleinregenten gethan haben; dadurch wird er dem Volke als guter Hausvater des Staates erſcheinen; und er darf deswegen nicht fürchten, daß es ihm je an Gelde fehlen werde, da er doch Herr des Staates iſt. Auch ſichert er ſich durch eine ſolche Verwaltung des öffentlichen Schatzes vor Nachſtellungen, namentlich der Großen, und der Perſonen, welche ihn zunächſt umgeben, und die um deſto leichter ſtatt finden, je mehr der Regent den Reichthum der Bürger in ſeinen Privatſchatz aufgehäuft hat. Ferner der Regent muß kein rauhes mürriſches, ſondern ein ernſtes und würdiges Betragen im Aeußern annehmen; die Unterthanen müſſen nicht fürchten, ſich ihm zu nähern, ſondern nur mit Achtung vor ihn treten. Um das günſti-

ge

ge Urtheil des Volks, dem Achtung folgt, zu erringen, muß er politiſchen Studien eifrig ergeben, und in die Kenntniße der Politik eingeweiht ſcheinen. Am wenigſten muß er aber irgend einen Bürger ſchmähen, mishandeln, oder einen Knaben, ein Mädchen misbrauchen, noch einen zu ſeiner Familie und ſeinem Hauſe gehörigen. So müſſen ſich auch ſeine Gattinn und Töchter gegen andere Weiber betragen; denn durch Zänkereyen der Weiber iſt mehr als Eine Monarchie und Tyrannis umgeſtürzt. Was die Vergnügungen betrifft, ſo muß er gerade das Gegentheil deßen thun, was die Tyrannen gewöhnlich thun, die, um Andern ihre Glückſeeligkeit zur Schau zu ſtellen, vom Morgen bis zum Abend, und mehr Tage hinter einander in Wohllüſten herumtaumeln, und ſtatt deßen Mäßigkeit beobachten. Muß er an Vergnügungen theil nehmen, ſo muß es ſcheinen, als ob ſie ihm gleichgültig ſeyen, und er ſie lieber vermiede. Ein nüchterner wachſamer Regent wird nicht verächtlich bey den Unterthanen, weniger durch Nachſtellungen hinterliſtet und überwältigt werden, als ein Wohllüſtling, Schläfer und Trunkenbold. Die Stadt muß er durch öffentliche ſchöne Gebäude ſchmücken. Im Dienſte der Götter muß er ausnehmende Ehrfurcht bezeugen; es werden weniger Empörungen gegen Fürſten gewagt, die man für Lieblinge der Götter hält, und unter dem

Schutze

Schutze derſelben glaubt. Sein Götterdienſt muß gleichwohl nicht in Aberglauben ausarten. Verdienſtvolle Bürger muß er auf eine ſolche Art ehren, daß ſie überzeugt werden, ſie würden von ihren Mitbürgern (in einer demokratiſchen oder ariſtokratiſchen) Verfaſſung nicht ſo geehrt worden ſeyn. Belohnungen und Ehrenbezeugungen muß er ſelbſt ausſpenden; die Vollziehung der Strafen hingegen muß er den Juſtizbeamten hinterlaſſen. Er muß niemals Einen Groſſen zu mächtig machen; wenigſtens muß er mehrere zu gleicher Höhe erheben; denn dieſe werden alsdenn einander ſelbſt bewachen; muß er ja nur Einen erhöhen; ſo wähle er nur keinen verwegenen unternehmenden Charakter. Soll ein Mächtiger niedergedrückt und geſchwächt werden; ſo muß dieſes nach und nach geſchehen; er muß ihn nicht plötzlich und auf einmal ganz ſtürzen wollen. Am wenigſten muß er aber hier körperliche Beſchimpfungen geſtatten; denn ſo wie die Geizigen es ſchwer empfinden, wenn man ihnen ihre Güter nimmt, ſo iſt ehrgeizigen vornehmen Menſchen eine entehrende Behandlung die unerträglichſte; daher muß der Regent eine ſolche Art der Beſtrafung entweder ganz vermeiden, oder er muß einer körperlichen Züchtigung das Anſehn einer väterlichen geben, die nicht mit Verachtung verbunden iſt. Wo ein Benehmen des Regenten gegen den Unterthan beſchimpfend ſcheint, muß

es

es durch nachherige größere Ehrenbezeugungen wieder vergütet werden. Unter allen, die dem Leben des Regenten nachſtellen, ſind diejenigen am meiſten zu fürchten, die ihres eigenen Lebens nicht achten, wenn ſie nur ihren Zweck, die Ermordung des Regenten, erreichen. Zu einer ſolchen Gemüthsſtimmung aber ſind die Beſchimpften, oder ihre Verwandte und Angehörige, am geneigteſten; denn in der Raſerey des Zorns denkt man nicht an ſeine Selbſterhaltung. Da ferner der Staat aus zwey Hauptclaſſen von Bürgern beſteht, Armen und Reichen, ſo müſſen beyde dahin überredet werden, daß ihre Wohlfarth von der Wohlfarth des Regenten abhange, und daß nur der Regent Sicherheit einer jeden vor Beeinträchtigungen der andern gewähre. Die ſtärkere Claſſe muß der Regent vornämlich an ſich ziehen, ſo daß, wenn es die Umſtände erfodern, er nicht nöthig habe, die Sclaven zu befreyen, und den Bürgern die Waffen zu nehmen, ſondern daß er in dem ihm anhänglichen Theile des Volks hinreichenden Schutz gegen den andern finde. Ueberhaupt muß der Regent darauf ſehn, daß er nicht als Tyrann, ſondern als Hausvater des Staats und König ſeinen Unterthanen erſcheine; nicht als Erpreſſer ihrer Güter, ſondern als Beſchützer derſelben. Er muß eine mäßige Lebensart befolgen, keine ausſchweifende; die Edeln im Volke muß er ſich zu Freun-

den

den machen, und dem großen Haufen schmeicheln. Dann wird auch seine Regierung von edler Art seyn, über edeldenkende Unterthanen, nicht über unterdrückte niederträchtige Sclaven. Er wird nicht gefürchtet und gehaßt; vielmehr geliebt und verehrt werden.

Polit. V, 11.

§. 403.

An die Politik im engern Sinne, als die Wissenschaft der Gründung und Verwaltung eines Staats, knüpfte Aristoteles die Oekonomik, oder die Wissenschaft der Erwerbung und Verwaltung eines Hauswesens, und die Chrematistik an, oder die Wissenschaft, überhaupt Güter zu erwerben. Diese beyden Disciplinen erscheinen inzwischen in seinem Systeme nur in einem sehr allgemeinen Umrisse, und die Hauptgegenstände derselben sind nicht einmal berührt; vielweniger ist ihre Darstellung auch nur einigermaaßen erschöpfend. Demungeachtet verdient der erste Versuch, welchen A. zum Anbaue derselben machte, ein histor-isches Andenken, und namentlich sind einige chrematistische Maximen, die er vorschlägt, von der Art, daß sie auch noch itzt für die gültigsten und bewährtesten in

der Finanzwiſſenſchaft erkannt werden. Zur Errichtung eines Hausweſens ſind erfoderlich Menſchen und Güter. Jene beſtehn in dem Hausvater, ſeiner Gattinn, den Kindern und dem Geſinde; dieſe in Häuſern, Aeckern, Heerden, Geräthe, und dem Ertrage derſelben. Die nächſte Sorge des Mannes in Beziehung auf das Hausweſen betrifft alſo die Wahl der Gattinn und ein Betragen gegen dieſelbe, wodurch ſie auch in ihrem Verhältniße beſtimmt wird, für den gemeinſchaftlichen Zweck das Nöthige zu leiſten. Dann folgt die Sorge für das Geſinde. Dieſes ſind entweder Arbeiter oder Aufſeher über dieſelben. Der Hausvater muß die Sclaven ſo halten, daß ſie weder übermüthig und muthwillig, noch träge werden. Fleiß und Geſchiklichkeit im Arbeiten muß er aufmuntern, und beſonders alsdenn nichts an der Speiſe (dem einzigen Lohne der Sclaven) entziehen. Müſſiggang muß er nicht dulden, weil dieſer Muthwillen erzeugt, und, wo Faulheit oder Bosheit ſtatt findet, muß er ſtrafen. Die Hoffnung zur Freyheit nach einer beſtimmten Zeit des Dienſtes kann ein treffliches Mittel der Aufmunterung zur Thätigkeit ſeyn. Wie die Arbeiter ſelbſt, ſo müſſen auch die Aufſeher derſelben von dem Hausvater oder der Hausmutter aufmerkſam und anhaltend beobachtet werden, wiewohl dieſes nur von einem größern Hausweſen gilt. Die Familie muß nicht bloß erwerben, ſondern

das

das Erworbene muß auch zu Rathe gehalten, für einen ordentlichen zweckmäßigen Verbrauch angelegt, oder zum neuen Erwerbe verwandt werden. In dieſer Abſicht muß der Hausvater ſelbſt die vorhandenen Vorräthe genau kennen lernen und beobachten, auf die Beſtellung der Aecker, die Wartung der Heerden ſehn, und die unter das Geſinde vertheilten Arbeiten mit ſeiner Aufmerkſamkeit begleiten; denn ſein eigenes Beyſpiel der Sorgfalt wird hier am wirkſamſten ſeyn, und man kann in einem Hausweſen nicht leicht fleißige Arbeiter und treue ſorgſame Aufſeher erwarten, wo die Herrſchaft ſelbſt nachläſſig und ſorglos iſt. Auf die Frage, was ein Pferd am feiſteſten mache? antwortete ein Perſer: Das Auge des Herrn; und auf eine andere: welcher Dünger der beſte ſey? antwortete ein Africaner: Die Fußtritte des Herrn. Das Haus und die Güter müſſen ferner nie unbewacht gelaſſen werden; Arbeiten, die an einem beſtimten Tage, oder des Nachts, zu verrichten ſind, dürfen keinen Aufſchub leiden; die Beſchaffenheit des Geräthes muß in gewißen feſtgeſetzten Perioden revidirt werden, um das Fehlende zu ergänzen, und das Mangelhafte zu verbeſſern. Uebrigens iſt bey der Anlage eines Hausweſens ſo viel wie möglich auf die ökonomiſchen Zwecke Rückſicht zu nehmen, mithin auf eine geſunde angenehme Lage des Hauſes, auf die angemeſſenſte Einrichtung der Plätze zur

der Finanzwiſſenſchaft erkannt werden. Zur Errichtung eines Hausweſens ſind erfoderlich Menſchen und Güter. Jene beſtehn in dem Hausvater, ſeiner Gattinn, den Kindern und dem Geſinde; dieſe in Häuſern, Aeckern, Heerden, Geräthe, und dem Ertrage derſelben. Die nächſte Sorge des Mannes in Beziehung auf das Hausweſen betrifft alſo die Wahl der Gattinn und ein Betragen gegen dieſelbe, wodurch ſie auch in ihrem Verhältniße beſtimmt wird, für den gemeinſchaftlichen Zweck das Nöthige zu leiſten. Dann folgt die Sorge für das Geſinde. Dieſes ſind entweder Arbeiter oder Aufſeher über dieſelben. Der Hausvater muß die Sclaven ſo halten, daß ſie weder übermüthig und muthwillig, noch träge werden. Fleiß und Geſchiklichkeit im Arbeiten muß er aufmuntern, und beſonders alsdenn nichts an der Speiſe (dem einzigen Lohne der Sclaven) entziehen. Müſſiggang muß er nicht dulden, weil dieſer Muthwillen erzeugt, und, wo Faulheit oder Bosheit ſtatt findet, muß er ſtrafen. Die Hoffnung zur Freyheit nach einer beſtimmten Zeit des Dienſtes kann ein treffliches Mittel der Aufmunterung zur Thätigkeit ſeyn. Wie die Arbeiter ſelbſt, ſo müſſen auch die Aufſeher derſelben von dem Hausvater oder der Hausmutter aufmerkſam und anhaltend beobachtet werden, wiewohl dieſes nur von einem größern Hausweſen gilt. Die Familie muß nicht bloß erwerben, ſondern

das

das Erworbene muß auch zu Rathe gehalten, für einen ordentlichen zweckmäßigen Verbrauch angelegt, oder zum neuen Erwerbe verwandt werden. In dieser Absicht muß der Hausvater selbst die vorhandenen Vorräthe genau kennen lernen und beobachten, auf die Bestellung der Aecker, die Wartung der Heerden sehn, und die unter das Gesinde vertheilten Arbeiten mit seiner Aufmerksamkeit begleiten; denn sein eigenes Beyspiel der Sorgfalt wird hier am wirksamsten seyn, und man kann in einem Hauswesen nicht leicht fleißige Arbeiter und treue sorgsame Aufseher erwarten, wo die Herrschaft selbst nachlässig und sorglos ist. Auf die Frage, was ein Pferd am feistesten mache? antwortete ein Perser: Das Auge des Herrn; und auf eine andere: welcher Dünger der beste sey? antwortete ein Africaner: Die Fußtritte des Herrn. Das Haus und die Güter müssen ferner nie unbewacht gelassen werden; Arbeiten, die an einem bestimten Tage, oder des Nachts, zu verrichten sind, dürfen keinen Aufschub leiden; die Beschaffenheit des Geräthes muß in gewißen festgesetzten Perioden revidirt werden, um das Fehlende zu ergänzen, und das Mangelhafte zu verbessern. Uebrigens ist bey der Anlage eines Hauswesens so viel wie möglich auf die ökonomischen Zwecke Rücksicht zu nehmen, mithin auf eine gesunde angenehme Lage des Hauses, auf die angemessenste Einrichtung der Plätze zur

Aufbewahrung der Vorräthe, der Wohnung für die verſchiedenen zur Familie gehörigen Perſonen u. w.

Arist. Oecon. lib. I.

§. 404.

Die **Oekonomik** in der ſtrengern wiſſenſchaftlichen Bedeutung bezieht ſich zunächſt nur auf die Gründung eines Hausweſens, und die **Erhaltung** der Güter, die durch die Arbeit der Familie gewonnen werden, für den zweckmäßigen Gebrauch, welchen dieſe davon zu machen hat. Zu den Gütern gehören theils ſolche Producte, welche die Natur liefert, theils ſolche, welche unmittelbar durch Arbeit hervorgebracht werden, wie Metalle, Mineralien, gefälltes Holz u. dgl. Dieſe Güter machen auch den urſprünglichen und wahren Reichthum der Familie, wie des Staats, aus, und in Hinſicht auf ſie iſt die **Chrematiſtik** oder **Ktetik** nur ein Theil der **Oekonomik**. Im Staate aber entſpringt noch aus den gegenſeitigen Bedürfniſſen mehrer zuſammen wohnender Familien die Nothwendigkeit des **Tauſches**, und eine zwiefache Benutzung der Güter wird für jede Familie

mög-

möglich, der **Verbrauch** und der **Gebrauch**. Die eine Familie hat an gewißen Gütern mehr, als ihr nöthig iſt, an andern weniger, als ſie bedarf, oder gar nichts davon; dieſe hingegen ſind im Beſitze einer andern Familie, die wiederum an jenen Mangel leidet. So tauſcht jene ihren Ueberfluß gegen den Ueberfluß dieſer aus, und beyder Bedürfniße werden befriedigt. Ein ſolcher Tauſch in ſeiner urſprünglichen Entſtehung und Beſchaffenheit iſt nicht als eine Kunſt des Erwerbes zu betrachten. Aber die **Chrematiſtik**, oder die Kunſt, aus dem Bedürfniße des Andern für gewiße Güter, die man hat, größere Vortheile zu ziehen, wird nach und nach bey hinzukommender Erfahrung und Reflexion durch die entſtandene Nothwendigkeit des Tauſches bewirkt, und ſo bildet ſich die **Chrematiſtik**, als Wiſſenſchaft, die Nutzbarkeit der Naturproducte oder gewißer Arbeiten in einer beſtimmten Gegend, zu einer beſtimten Zeit, unter beſtimmten Umſtänden, richtig zu ſchätzen, und danach die Vortheile oder Nachtheile eines Tauſches abzuwägen (μεταβλητικη). Hierbey kommen denn als Mittel des Erwerbs, oder als Dinge, die auf den Erwerb entſcheidenden Einfluß haben, in Betrachtung vornämlich der Arbeitslohn, das Verkaufen der Waaren auf Märkten, die Fracht zu Lande (φορτηγια) und zu Schiffe (ναυκληρια). Um der Beſchwerlichkeit, die, zumal bey einem größern Volke,

bey der steigenden Summe der Bedürfniße, und der mannichfaltigern Vertheilung der Arbeiten unter die Individuen, mit dem Tausche reeller Waaren gegen einander selbst verbunden ist, und wodurch dieser oft sogar unmöglich wird, abzuhelfen, wurde das Geld erfunden, als repräsentatives Zeichen des Werthes von Gütern überhaupt. Daß man das Metall als Geld bestimmte, hatte eben darinn seinen Grund, weil die Unbequemlichkeit, um deren willen man Geld einführte, am leichtesten dadurch gehoben wurde, da es dauerhaft, in kleine Portionen theilbar, und verhältnißmäßig am leichtesten zu bewahren und fortzubringen ist. Anfangs wurde das Metall gewogen, und nach dem Gewichte der Werth bestimmt; nachher bediente man sich geprägter Münzen, um das Wägen zu erspaaren, von einem willkührlich, oder auch nach dem Gewichte verhältnißmäßig, festgesetzten Werthe (ὁ γαρ χαρακτηρ ετεθη τȣ ποσȣ σημειον). Mit der Entstehung des Geldes entstand eine neue Art des Erwerbs, der Gelderwerb, und eine besondere Kunst deßelben (καπηλικη), so wie eine neue Art des Reichthums, der Geldreichthum. Aristoteles bemerkte schon, daß der Geldreichthum nur auf der Einbildung beruhe; daher unterschied er die Kapelik, als welche sich auf Vermehrung des eingebildeten Gutes beziehe, von der Oekonomik, die die Erhaltung und Vermehrung des natürlichen Reich-

thu-

thumes zum Gegenstande habe. Von der Kapelik war eine Folge die Kunst des Wuchers (αβολοσατικη), die man schon zu unsers Philosophen Zeit zu einer enormen Höhe getrieben hatte, und deren moralische Schändlichkeit sowohl, als politische Verderblichkeit, so fühlbar geworden war, daß dieser sie schlechthin für unerlaubt erklärte.

Arist. Polit. I, 5—7. Außer den Xenophontischen, sind leider die Schriften der Vorgänger und Zeitgenossen des Aristoteles über Gegenstände der Haushaltungskunst in Beziehung sowohl auf die Familie, als den Staat, verloren gegangen. Aristoteles erwähnt mehrer, die über zur Chrematistik gehörige Materien geschrieben hätten. Namentlich führt er den Chares aus Paros und Apollodor aus Lemnos als Schriftsteller über den Ackerbau an. — Die Griechen kannten auch schon Monopole, doch nicht als Anordnungen des Staats; beym A. ist nur die Rede von natürlichen Monopolen, wo jemand alle vorhandene Waren einer Art zusammenkauft, und dann durch den Alleinhandel damit gewinnt.

§. 405.

Zum Erwerbe des natürlichen oder Geldreichthums fodert Ariſtoteles mit Recht Induſtrie und kluge Beurtheilung des Orts, der Umſtände, und des Zeitpunctes. Er unterſcheidet ferner vier Hauptarten des Erwerbs, die königliche (βασιλικη), die ſatrapiſche (σατραπικη), die politiſche (πολιτικη), und dem Privaterwerb (ιδιωτικη). Bey der Charakteriſtik der königlichen und der ſatrapiſchen hatte er die innere Finanzverfaſſung des perſiſchen Reiches im Sinne, ſowie bey der politiſchen die Methoden, Staatseinkünfte zu ziehen und zu verwalten, die in den kleinen griechiſchen Tyrannieen und Republiken angewandt worden waren, oder noch zu ſeiner Zeit angewandt wurden. Unter jene vier Hauptarten, meynte er, ließen ſich alle mögliche Arten des Erwerbs bringen. Sofern es dabey auf die erwerbende Perſon ankomt, hätte er nur zwey Hauptarten des Erwerbs annehmen dürfen, den Erwerb des Staats, und den Privaterwerb der Bürger; denn, wenn auch der Regent für ſich vom Vermögen der Unterthanen Schätze erpreßt, ſo thut er dieſes doch immer im Namen des Staats, und durch Misbrauch der Gewalt deßelben; und der Erwerb einzelner Geſellſchaften der Bürger, z. B. einer Kirche, iſt im Verhältniße zum Staate immer als Privaterwerb

werb zu betrachten. Die königliche Erwerbsart ist die einträglichste und zugleich die einfachste. Sie gründet sich auf das Recht der Bestimmung des Geldeswerthes, der Besteurung der Einfuhr und Ausfuhr der Waaren, und der Beschränkung der Staatsausgaben. Dadurch daß der Despot willkührlich den Werth seiner Geld Münze anordnen kann, ist er im Stande, sich selbst einen großen Reichthum zu verschaffen, der, wiewohl er an sich eingebildet ist, doch durch sein Gesetz die Stelle des wirklichen vertritt, und also zum Erwerbe eines natürlichen reellen Reichthumes gebraucht werden kann. Es ist auffallend, daß A. die natürlichen Folgen solcher willkührlichen Münzoperationen für den Schatz des Regenten nicht bemerkt hat. Inzwischen wurden diese Folgen wohl deswegen weniger sichtbar, weil bey der Grösse des persischen Reichs, das sich selbst genug war, die Erhöhung der Geldmünzen über ihren wahren Werth auf den innern Handel keine nachtheilige Wirkung haben konte; die Tribute überdem meistens in Naturalien selbst geliefert wurden, mithin das Geld nach eingebildetem Werthe nicht in die Casse des Regenten zurückfloß, und der Despot jederzeit Mittel übrig hatte, einen etwa entstehenden Defect auf eine andere Art zu ergänzen. Die satrapische Erwerbsart, wie sie vom A. geschildert wird, zeigt die damalige Besteurungskunst, wo nicht in einem vortheilhaften

Lichte, doch ſchon in einer ſehr ausgedehnten Anwendung. Die Satrapen zahlten dem perſiſchen Monarchen eine beſtimte große Summe, als Tribut, und zogen übrigens die Einkünfte aus der ihnen untergebnen Provinz für ſich, den Ertrag der Regalien ausgenommen, die der König ſich vorbehalten hatte: eine Einrichtung, die noch gegenwärtig in der Finanzverfaſſung des türkiſchen Reichs ſtatt findet. Die Einkünfte der Satrapen ſelbſt aber floßen aus den Abgaben vom Ertrage der Aecker, oder den ſogenannten Zehnten; aus den eigenthümlichen Naturproducten der Gegend an Gold, Silber, Erz, und andern, die Regalien waren; aus Abgaben von den Heerden und ihrem Ertrage; aus den Abgaben der Kaufleute, den Zöllen auf Handelswaaren, der Kopfſteuer, Gewerbſteuer u. ſ. w. Die politiſche Erwerbsart gründet ſich auf den Ertrag der eigenthümlichen Naturproducte des Staatsgebiets, als der Regalien, der Abgaben der Kaufleute, und gemeiner Abgaben an den Staat. Die Privaterwerbsart iſt ſich äußerſt ungleich, da ſich die Quellen derſelben nicht beſtimmen laſſen, als welche unendlich mannichfaltig ſind. Der Gewinn iſt hier auch der kleinſte, weil der Ertrag mäßig iſt, und kein großer Aufwand dazu gemacht wird. Den vornehmſten liefern die Aecker, die Heerden, die Handwerke, und der Geldwucher. Die Hauptregel

iſt

iſt dabey, daß nicht mehr ausgegeben, als eingenommen werde.

Arist. Oecon. II, 1. Das Werk des Ariſtoteles über die Oekonomik iſt nicht vollſtändig auf uns gekommen. Nachdem er im Anfange des zweyten Buchs die berührte Claſſification und Schilderung der vier Haupterwerbsarten gemacht hat, verſpricht er, in beſonderer Hinſicht auf die ſatrapiſche und politiſche zu unterſuchen, ob alle von ihm benannten Quellen derſelben zu benutzen ſeyen, oder ob man den Ertrag einiger nur von dieſen ſo hoch treiben müſſe, wie er ſich möglicherweiſe wolle treiben laſſen; ferner, was für Früchte nicht gewonnen würden, die ſich doch gewinnen ließen, oder wie ferne der Gewinn derſelben, ſo wie der Gewinn aus denſelben, vergrößert werden möge; endlich was für Ausgaben ſich einſchränken ließen ohne Nachtheil der Republik, oder der Zwecke und Bedürfniße des Satrapen. Von den Erörterungen dieſer Materien iſt aber im zweyten Buche der Oekonomik, ſoweit es ſich erhalten hat, nichts zu finden. Statt deßen bringt A. eine anſehnliche Menge Exempel bey, wie die Satrapen, Tyrannen, die Magiſtrate von Städten und Republiken, in dringenden Bedürfnißen ſich Geld verſchafft, und von den Unterthanen oder andern erpreßt haben. Mehrere unter dieſen ſind ſehr ſinnreich. Andere, und die meiſten, ſind aber doch von der Art, daß ſie einen Grad willkührlicher Tyranney über die

Güter der Bürger documentiren, der kaum glaublich iſt, und deßen Ausübung in unſern Staaten auch unter der Herrſchaft eines Robespierre ſchlechthin unmöglich ſeyn würde. So ließ Hippias zu Athen einſt die obern Vorſprünge der Häuſer nach den Straſſen zu, die Treppen vor den Häuſern, die Thüren nach der Straße, die bedeckten Zugänge vor den Häuſern niederreißen, und verkaufte das Holzwerk an die Beſitzer der Landgüter, und brachte dadurch eine anſehnliche Summe Geldes zuſammen, deren er bedurfte. Cypſelus hatte dem Zeus gelobt, wenn es ihm gelingen würde, ſich der Herrſchaft über Korinth zu bemächtigen, ihm alle Güter der Korinther zu weihen. Da ſein Unternehmen wirklich gelang, ließ er das geſamte Vermögen der Korinthier ſchätzen, und befahl den zehnten Theil davon herzugeben. Dieſer Befehl wurde zehn Jahre hindurch jährlich wiederholt; ſo erhielt Cypſelus das geſamte Korinthiſche Vermögen, und die Bürger hatten unter deßen Zeit und Gelegenheit gehabt, ſich ein anderes Vermögen zu erwerben. Edel und wahrhaft republicaniſch war dagegen das Benehmen der Lacedämonier. Als die vertriebenen Samier ſie um eine Geldhülfe baten, ihr Vaterland wieder zu erobern, befahlen ſie, daß alle Bürger, ihre Familien, und ihr Vieh, einen Tag faſten ſollten; was ein jeder an dem Tage verzehrt haben würde, ſolle den Samiern zur Unterſtützung geliefert werden.

§. 406.

§. 406.

Wenn man das philoſophiſche Syſtem des **Ariſtoteles**, wie es bisher erörtert worden iſt, mit Einem Blicke überſieht, ſo muß man ihm die Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, daß der **Dogmatismus** durch daßelbe einen hohen Grad der Vollendung erreicht habe; denn nicht nur war zum Gebäude deßelben hier der Grund gelegt, ſondern es war auch ſchon ziemlich vollſtändig aufgeführt; und wiewohl man in der Folge an der innern Einrichtung und Ausfüllung oft änderte, das Gebäude auf mancherley Weiſe bald verzierte, bald verunſtaltete, ſo hat ſich doch bis auf unſere Zeiten die allgemeine Anordnung des Fachwerks behauptet. In Griechenland erſtieg auch die dogmatiſche Philoſophie durch den **Ariſtoteles** ihre erhabenſte Stufe, auf welcher ſie ſtehn blieb; keiner ſeiner Nachfolger hat verhältnißmäßig ſoviel zur Erweiterung und Vervollkomnung derſelben geleiſtet, wie er; es wurden nur immer einzelne Partieen bearbeitet, zum Gewinne bald der Wahrheit, bald des Irrthums; und wenn auch die Geſchichte der neuern Zeit mehr Urheber originaler philoſophiſcher Syſteme aufzuſtellen hat, ſo kann ſie doch keinen nennen, deßen Verdienſt um Philoſophie, ſoferne dieſe es vor der Erſcheinung der Kritik der reinen Vernunft auf die Begründung eines Dogmatismus anlegte, dem Verdien-

dienste des **Aristoteles** gleich zu setzen wäre. Man kann das Aristotelische Verdienst zur leichtern Uebersicht und Beurtheilung auf folgende Hauptmomente zurückführen: **Erstlich** gab **Aristoteles** den philosophischen Erkentnißen nach der Beschaffenheit, welche sie damals hatten, und nicht bloß den philosophischen, sondern den vorhandenen menschlichen Erkentnißen überhaupt, die **systematische Form.** Diese Bemühung ist ihm im Wesentlichen so gelungen, daß man noch gegenwärtig keinen Grund hat, seine Abtheilung des Gebiets der Gelehrsamkeit, seine Stellung der einzelnen Erkentniße in ihrem Verhältniße zur gesamten Encyklopädie des menschlichen Wissens, abzuändern, Variationen in besondern Feldern jenes Gebiets abgerechnet, die der Fortgang der wissenschaftlichen Cultur nothwendig herbeyführt, und die selbst ihren Ursprung nicht selten mehr einer einseitigen Unkunde und Willkühr, als einem wahren Vernunftbedürfniße in Beziehung auf die Zwecke und Gegenstände der Erkentniße verdanken. Es ist aber diese Schöpfung eines systematischen Zusammenhanges der Disciplinen vom **Aristoteles** um so mehr zu bewundern, da er die Masse der damals producirten Kentniße nur in chaotischer Unordnung, im Widerspruche mit einander selbst, aufzufassen vermochte, wobey der Faden der Einheit, an welchem sie wohl zusammenzureihen wären, desto schwerer aufzufinden seyn mußte;

mußte; ein Fall, der bey keinem Systematiker nach dem Aristoteles in dem Maaße eingetreten ist; da man ferner von manchen Disciplinen, als solchen, vor ihm kaum eine Ahnung hatte, indem er selbst es erst war, deßen Fleiß die Materialien nicht etwa bloß zur Einheit verband, sondern sie sogar sammelte; da er endlich die wissenschaftliche Systemsprache zum großen Theile schaffen mußte. **Zweytens:** Aristoteles ist Stifter der **Logik** als Wissenschaft, nicht nach allen ihren einzelnen Regeln; denn von diesen fand er die meisten schon durch die Untersuchung seiner Vorgänger ausgemittelt und bestimmt, obgleich auch sein eigner Beytrag zur Ausbildung der Logik ihrem Inhalte nach nichts weniger als unbedeutend ist; aber doch in Hinsicht auf die Verbindung und Unterordnung dieser Regeln unter Einem Principe. **Kant** hat ihm das ehrenvolle und wahrhafte Zeugniß gegeben, daß nach ihm zur Vollendung der Logik nichts weiter gethan sey, und sonderlich habe gethan werden können. Die Schuld des Misbrauchs, welchen die Scholastik des Mittelalters von der Aristotelischen Logik machte, ist ihm nicht beyzumessen. In den neuern Zeiten ist man von der Strenge seiner wissenschaftlichen Lehrmethode abgewichen; dafür ist aber auch der logische Unterricht desto unvollständiger und seichter geworden. **Drittens:** Die Philosophie ist der **Kritik**, die **Aristoteles** von den Systemen seiner Vorgänger

ger und Zeitgenoſſen unternahm, und deren Reſultate er mit ſeinen Forſchungen verflocht, einen reichen negativen Gewinn ſchuldig. Vor ihm war eine Mannichfaltigkeit verſchiedener oft ſich geradezu widerſtreitender Meynungen über phyſikaliſche und metaphyſiſche Probleme im Umlaufe. Die Sokratiſche Schule hatte hievon wenig Notiz genommen; ſie ſuchte nur die Rechte des geſunden Menſchenverſtandes, und die Ausſprüche des unverderbten moraliſchen Gefühls zu bewähren, ohne ſich auf die Prüfung metaphyſiſcher Spitzfindigkeiten einzulaſſen. Plato hatte die Phyſik und Metaphyſik der Vorgänger theils für ſein eigenes Syſtem benutzt, theils jene nur inſoferne beſtritten, als ſie dieſem entgegenſtand. Auch war ſeine gelehrte Kentniß jener zu mangelhaft. Gleichwohl war weder an eine ſyſtematiſche Philoſophie überhaupt, die wenigſtens formelle Einheit hätte, noch an eine eigentliche Vervollkommnung der Philoſophie zu denken, ſo lange nicht eine Kritik der damals gangbaren Philoſophie der ſtreitenden Schulen in ihrer mannichfaltigen Geſtalt auf eine irgend befriedigende Art ausgeführt war. Zu dieſer Kritik aber hatte in jener Zeit wohl keiner einen gegründetern Beruf, als **Ariſtoteles**, der Urheber des Organon, der gelehrte Kenner der philoſophiſchen Literatur der Griechen, dem vielleicht nichts entgieng, was von Denkmälern des philoſophiſchen Geiſtes der

Vor-

zeit existirte, der unbegreiflichthätige Charakter, der alles anwandte zur Bereicherung seiner Erfahrung, was ihm seine durch das Schicksal so außerordentlich begünstigte Lage darbot, der tiefforschende Geist, der seine Erfahrung so fruchtbar an Resultaten werden ließ. Mag die Aristotelische Kritik der ältern Philosophie in mehr als Einem Betrachte fehlerhaft, einseitig und ungerecht seyn; so wurde doch die Nichtigkeit mancher geltenden Philosopheme durch sie aufgedeckt; manche herschende falsche Meynungen wurden, namentlich aus der Physik, verdrängt; die schwachen Seiten der berühmtesten Systeme, des Pythagoreischen, Eleatischen, und Platonischen, wurden durch sie hervorgehoben, und einer anderweitigen Ansicht der Gegenstände der Philosophie eine größere Freyheit verschafft. Noch ist für uns ein zufälliger aber höchst wichtiger Nebenvortheil dieser Kritik, daß wir in ihr eine Geschichtsquelle der griechischen Philosophie besitzen, insofern von einem unschätzbaren Werthe, weil sie von dem gelehrtesten Manne Griechenlandes und einem seiner ersten philosophischen Denker herrührt. **Viertens**: Unter den dogmatischen Systemen der Philosophie ist das **Aristotelische** unstreitig eines der vorzüglichsten. Die Verbindung metaphysischer Principien mit der Physik ist in keinem andern Systeme so innig und sorgfältig erhalten worden, als in diesem, und man bemerkt durch-

gängig die Geneigtheit des Ariſtoteles, die Vernunft vor transſcendenten Speculationen zu bewahren, und ſie auf den ihr angewieſenen Boden, die Erfahrung, zu beſchränken. Er verwirft metaphyſiſche Sätze, die von andern Philoſophen angenommen waren, geradezu, ſobald ſie ſich nicht mit Thatſachen der Erfahrung vertragen. Ariſtoteles philoſophirte demnach ſo richtig, wie er aus ſeinem dogmatiſchen Geſichtspuncte philoſophiren konte, und es hat kein Dogmatiker nach ihm gelebt, der die Vernunft ſo im Zügel gehalten hätte. Will man aber auch den Werth der Ariſtoteliſchen Metaphyſik nicht ſo hoch anſchlagen, wie er nach dem Zuſtande der damaligen Philoſophie wohl anzuſchlagen wäre, ſo iſt dennoch die Bereicherung im Detail nicht abzuleugnen, welche die empiriſche Philoſophie in ihrem ganzen Umfange vom A. erhalten hat. Bey ſeinen pſychologiſchen Unterſuchungen war er wahrlich von der Idee einer Kritik des reinen Erkentnißvermögens nicht ſehr entfernt; ſeine Bücher von der Seele documentiren dieſes deutlich genug; und man würde vielleicht eher den kritiſchen Weg betreten haben, wenn man fortgefahren hätte, im Geiſte des Ariſtoteles zu philoſophiren. Auch zur Cultur der practiſchen Philoſophie hat A. einen ſehr erheblichen Beytrag geliefert, wiewohl das, was man in ſeinen moraliſchen Werken zur Metaphyſik der Sitten rechnen könte, der unbefriedigendſte Theil in ſeiner

ner ganzen Philoſophie iſt. So vielen Fleiß auch Ariſtoteles auf die Erforſchung des Erkentnißvermögens ſelbſt gewandt hatte, ſo baute er doch auf eine Erkentniß a priori gar nicht, weil ihm der wahre Unterſchied zwiſchen reiner und empiriſcher Erkentniß unentdeckt geblieben war, und er diejenige Erkentniß a priori, die andere philoſophiſche Parteyen vor ihm behaupteten, z. B. die Pythagoreer, Eleatiker und Plato, in Anwendung auf die Erfahrung ungültig fand. Dieſes gab ſeiner Philoſophie überhaupt eine Tendenz zur Empirie, die, ſo wie ſie für ſein theoretiſches Syſtem vortheilhaft war, auf das praktiſche einen nachtheiligen Einfluß hatte, weil er die a priori geſetzgebende Vernunft in dem letztern wo nicht ganz aufhob, doch ſie zu ſehr von der Erfahrung abhängig machte, und damit eine ſchwankende, veränderliche, und nach der verſchiedenen Subjectivität der Individuen verſchieden beſtimmbare Regel des Rechtverhaltens einführte. Inzwiſchen hat A. eben durch ſeine genauere Aufmerkſamkeit auf die Data der Erfahrung zur gründlichern Kentniß des empiriſchen Willensvermögens viel geleiſtet, und in der Hinſicht ſind ſeine praktiſchen Unterſuchungen außerordentlich ſchätzbar. Auch enthalten ſie eine Mannichfaltigkeit einzelner trefflicher Vorſchriften, die unter den gehörigen Einſchränkungen auf das menſchliche Leben ſehr anwendbar ſind, und nicht minder einen Reich-

an Bemerkungen zur Kentniß des menſchlichen Herzens, und der geſellſchaftlichen Verhältniße, aus deren Studium auch der neuere Moraliſt großen Nutzen ziehen kann. Für den Fortgang zur einzig wahren Philoſophie überhaupt war es auch vielleicht ſehr heilſam, daß die Köpfe wiederum mehr zur Erfahrung zurückgewieſen wurden, ſelbſt im Praktiſchen, ohne daß doch der grobe Eudämonismus der Epikuriſchen und Cyrenaiſchen Schule begünſtigt wurde. Die Platoniſche Philoſophie, ſowohl die theoretiſche, als die praktiſche, enthielt immer zu viel Idealiſches und Schwärmeriſches, das ſich im wirklichen Kreiſe menſchlicher Thätigkeit nicht ausführen ließ, und überdem bey hinzukommenden Misverſtändnißen zu dem ausſchweifendſten theoretiſchen und praktiſchen Myſticismus verleiten konte; eine Folge, die ſie auch, wie die ſpätere Geſchichte der Philoſophie beweiſt, in einem hohen Grade gehabt hat. Der praktiſche Stoicismus war überſpannt und ſchwärmeriſch auf eine andere Weiſe; er behandelte den Menſchen als bloßes Vernunftweſen; räumte dem Bedürfniße für Glückſeeligkeit, ſofern dieſe in ſinnlich angenehmen Zuſtänden beſteht, gar nichts ein; und war deswegen mit der Natur und dem Verhältniße des Menſchen als ſolchen unverträglich. A. ſuchte einen Mittelweg, der zwiſchen dieſen Extremen hindurch führe; er wollte die ſittliche Würde des Menſchen, die

durch

durch ein vernunftmäßiges Handeln beſtimmt wird, nicht vermindern; er überließ der Vernunft die Reflexion über die zu wählende Maxime des Handelns nach einem in ihr liegenden Principe des Beſten; aber es war ihm auch einleuchtend, daß die Moral eine menſchliche ſeyn, und nicht höhere und ſtrengere Foderungen thun müſſe, als ſich von der Menſchheit, wie ſie einmal iſt und ihrer Natur nach ſeyn kann, realiſiren laſſen. Seine Philoſophie nahm deswegen eben ſo ſehr Rückſicht auf den ſinnlichen, wie auf den vernünftigen Menſchen; ſeine Moral ſollte nur zum Kanon der Leitung und Beherſchung der Sinnlichkeit dienen; aber nicht eine gänzliche Verleugnung und Unterdrückung derſelben bezwecken; die Sinnlichkeit ſollte der Vernunft untergeordnet; aber dieſe ſollte nicht ſo die unbedingte Tyranninn jener ſeyn, wie ſie es im Syſteme der Stoiker war. Wenn A. hier den wirklichen Antheil, welcher der praktiſchen Vernunft an der Regierung des freyen Handelns gebührt, die wahre Beſchaffenheit des Sittengeſetzes, nicht recht einſah; wenn er der Vernunft a priori zu wenig, und der Erfahrung zu viel zugeſtand; ſo iſt dieſes nach der damaligen Lage der praktiſchen Philoſophie überhaupt ſehr zu entſchuldigen. In jedem Falle hat doch A. den wahren Charakter richtig beurtheilt, welchen die Moral haben müſſe, wenn ſie in der That als verbindlich für Menſchen, wie ſie ſind,

gelten ſoll, ob er gleich ſelbſt ſie nicht ſo begründet hat, daß ſie jenem Charakter entſpräche. Der Ariſtoteliſche Hang zur Empirie zeigt ſich in ſeinem vortheilhafteſten Lichte bey der eigentlichen Politik. Denn hier rächt ſich die Vernachläſſigung der Erfahrung am meiſten, und die Ariſtoteliſche Theorie iſt vorzüglich aus dem Grunde von Werthe, daß dabey eine vielſeitige Erfahrung zu Rathe gezogen worden iſt. Freylich hat A. hierinn, wie in der praktiſchen Philoſophie überhaupt, der Speculation gar zu wenig getraut. Er dachte immer nur daran, was Menſchen gemeiniglich thun und ſind; zu ſelten aber daran, was ſie thun und ſeyn ſollten, wenn ſie doch einmal die Vernunft als oberſte Geſetzgeberinn ſowohl des Individuums als der Geſellſchaft erkennen. Daher beſpöttelte er auch die Republik des Plato nur einzelner Inſtitute wegen, die ſich allerdings in der Erfahrung nicht empfehlen dürften, aber auch nicht zum Weſen derſelben gehörten, ohne übrigens das Platoniſche Ideal eines Staates ſelbſt, und die Beziehung deßelben auf eine wiſſenſchaftliche Politik, nach Verdienſte zu würdigen, ohne die Principien zu widerlegen, von denen Plato ausgieng. Die Beobachtung trifft auch beym Ariſtoteles zu, daß, wenn ſich einmal im Praktiſchen Mistrauen gegen die Speculation aus Begriffen findet bey einem Kopfe, dieſes im politiſchen Fache ſich am ſtärkſten äußert. Das Gegentheil in Beziehung auf

die

die Erfahrung pflegt wiederum bey den Köpfen sich zu ereignen, die zu sehr auf die Speculation aus Begriffen bauen. Die Köpfe waren von jeher nicht sehr gemein, und sind es auch in unsern Tagen nicht, welche die a priori gesetzgebende Vernunft mit der Erfahrung zu paaren verstanden, und nicht die Stimme der einen oder der andern überhörten. **Fünftens:** Nicht nur durch den vervollkomneten Anbau des Gebiets der Philosophie hat **Aristoteles** gerechte Ansprüche auf den Dank und die Verehrung der Nachwelt; sondern auch durch eine ganz außerordentliche Erweiterung und innere Bereicherung des Gebiets der menschlichen Erkentniß überhaupt. Es sind unbedeutende Anfänge in der Naturkunde (in ihrem ganzen Umfange), welche die Geschichte der Wissenschaften vor dem A. zu melden hat, gegen die Fortschritte, welche dieser große Mann that. Seine Beschreibung, Geschichte und Physiologie der Thiere wird noch itzt von allen Kennern für eines der classischsten und lehrreichsten Werke des Alterthums gehalten, und es würde wohl den neuern Naturforschern noch lehrreicher seyn, als es ist, wenn es wirklich mehr von denselben gekannt und genutzt würde. Die dahin gehörigen Schriften des A., unter andern auch die sogenannten **Probleme**, befassen einen Schatz von Beobachtungen und Resultaten, deren manche man in unsern Tagen für neue wichtige Entdeckungen aus-

gab. Und wie viel würde man vollends ihm verdanken müſſen, wenn Alles, was er der Nachwelt an Denkmälern ſeines eigenen Geiſtes und Fleißes hinterließ, ſich erhalten hätte! Mehrere Bücher, auf deren intereſſanten Inhalt man aus den Titeln ſchließen kann, ſind ein Raub der Zeit geworden. Er iſt auch Urheber der erſten Theorie des Geſchmacks. Zwar iſt ſeine Rhetorik insbeſondre auf die Ausbildung des eigentlich redneriſchen Talents berechnet; denn dieſe war wo nicht der einzige, doch der Hauptzweck, um deßen willen man damals rhetoriſche Studien trieb; aber ſeine Poetik hat dagegen ausſchließend die Kunſt des Schönen zum Objecte. Leider iſt davon nur ein Fragment übrig, ein Torſo, der die Vortrefflichkeit des Ganzen beurkundet, und den Verluſt deſſelben deſto ſchmerzlicher macht. Einige andere Ariſtoteliſche Schriften zur Geſchichte der griechiſchen Poeſie und zur Kritik der vorhandenen Dichterwerke, hat uns das Schickſal ebenfalls entriſſen.

§. 408.

Theophraſt aus **Ereſus** auf **Lesbos**, geb. nach der wahrſcheinlichſten Rechnung Ol. CII,

CII, 2., ward der Erbe nicht bloß der Handſchriften, welche Ariſtoteles hinterließ, ſondern auch ſeines Forſchungsgeiſtes und ſeiner philoſophiſchen Gelehrſamkeit. Er hatte den Unterricht deßelben mit einer Vollſtändigkeit und Offenheit genoſſen, wie ſchwerlich irgend ein anderer ſeiner vertrautern Schüler; er hatte auch ſelbſt an ſeinen Arbeiten Theil genommen, mit ihm gemeinſchaftlich Thatſachen geſammelt, beobachtet, unterſucht; und der Beſitz der eigenen Ariſtoteliſchen Werke machte ihn vollends fähig, die Lehre des Meiſters nach ihrem ganzen Umfange und mit erſchöpfender Gründlichkeit kennen zu lernen und fortzupflanzen. Daß er inzwiſchen den Ruhm ſeines Lehrers nicht erreichte, iſt leicht aus ſeinem Verhältniße zu dieſem zu erklären; und überhaupt ſcheint damals das Studium der Philoſophie durch die politiſchen Zeitumſtände in Athen geſunken zu ſeyn; ſo wie es durch die Anarchie, welche im Gebiete der Philoſophie herſchte, wegen des Widerſtreites der philoſophiſchen Parteyen, hauptſächlich des Skepticismus der Pyrrhoniſten und Akademiker, dem Dogmatismus der Peripatetiker nicht wohl gelingen konte, ein entſcheidendes Uebergewicht zu gewinnen. Der philoſophiſche Vortrag des Theophraſt ſcheint oft, namentlich in Beziehung auf die Akademiker, polemiſch geweſen zu ſeyn (Athen. Dipnoſ. IV, 2. p. 130. E. Caſaub.

Caſaub. Strabo Geogr. XIII. p. 608. D.). Zu beſtimmen, ob und inwiefern er vom Ariſtoteles in weſentlichen Stücken des peripatetiſchen Syſtems abwich, iſt ſchwer; da leider ſeine eigentlich philoſophiſchen Schriften, die bekannten moraliſchen Charaktere, ein kleines Werkchen περι αισθησεως, und ein nicht ſehr bedeutendes Fragment der Metaphyſik ausgenommen, ſämtlich verloren ſind, und man aus den einzelnen Nachrichten der alten Schriftſteller nicht ganz ſicher auf die wahre Beſchaffenheit und den Geiſt ſeines Syſtems ſchließen kann. So beſchuldigt ihn Cicero der Unbeſtändigkeit in ſeiner Vorſtellungsart von der Gottheit; bald habe er einen Weltgeiſt für das göttliche Princip angenommen, bald den Himmel, bald die Geſtirne (Cic. de nat. Deor. I, 13.). An einer andern Stelle (Quaeſt. acad. I, 10) wirft er ihm vor, daß er die Auctorität der alten Moraldiſciplin geſchwächt, und der Pflicht ihre Würde und ihren Einfluß benommen habe, indem er leugnete, daß die Glückſeeligkeit lediglich durch die Tugend gewirkt werde. Allein bey genauerer Betrachtung möchten ſich am Ende dieſe Vorwürfe, wenn man die Ariſtoteliſche Theologie und Moralphiloſophie zugleich in Erwägung zieht, auf Misverſtändniße des römiſchen Weltweiſen zurückführen laſſen. Am ſchätzbarſten für uns iſt Theophraſt durch das geworden, was er für die Naturkunde geleiſtet hat; hier

ſind

ſind auch mehrere Abweichungen von Ariſtoteliſchen Meynungen, mehrere Berichtigungen derſelben, bemerklich; wiewohl es freylich höchſt wahrſcheinlich iſt, daß er das Meiſte, zum mindeſten dem Stoffe nach, ſeinem großen Vorgänger verdankte. Soviel man aus den Titeln der verlornen philoſophiſchen Werke abnehmen kann, waren die meiſten, Erläuterungen, oder auch weitere Ausführungen Ariſtoteliſcher Schriften, oder auch Sammlungen von Materialien und Excerpten; die leztern vielleicht mit Kritik verbunden. Theophraſt lehrte im Lyceum bis gegen die CXXIII Olympiade.

Quellen: *Theophraſti* characteres, graece; ed. *Fiſcher*; Coburgi 1736. 8. — Theophraſt's Sittengemälde für höhere Lehranſtalten aufs neue bearbeitet von Joh. Jac. Heinr. Naſt. Stuttgart. 1791. 8. Hier ſind auch die beyden Charaktere, die Amaduzzi aus einer Vaticaniſchen Handſchrift herausgab (Parmae ap. Bodon. 1786. 4) beygefügt. — Των μετα τα φυσικα αποσπασματιων η βιβλιον α; ad calc. Metaphyſicorum Ariſtotelis cum notis *Sylburgii* ap. Wechel. hered. Francof. 1587. 4. — Περι αισθησεως βιβλιον; ed. *Henr. Stephanus* vna cum characteribus et fragm. ex novem Theophraſti libris; Pariſ. 1557. 8. Die Titel der verlornen Schriften des Theophraſt S. in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles.

Vol.

Vol. III. p. 445. — Mehrere Stellen des Cicero (außer den angeführten S. Quaeſt. Acad. IV, 43. V, 8. 9. De fin. b. et m. V, 5.) Diog. Laert. lib. V. et Menag. Gell. N. A. 1, 3. — Mehrere Stellen in den Commentaren des Proklus zum Timaeus des Plato, und des Simplicius zu den Phyſicis des Ariſtoteles, und anderer griechiſcher Ausleger des Letztern. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Theophraſte*. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. Vol. I. p. 840 ſq. Sprengel's Verſuch einer pragmatiſchen Geſchichte der Arzneykunde B. I. S. 350. ff.

§. 409.

Unter den übrigen unmittelbaren Schülern des Ariſtoteles, die das hiſtoriſche Andenken bewahrt hat, iſt keiner, der mit ihm den ganzen Bezirk der damaligen wiſſenſchaftlichen Kentniße ſo durchwandert hätte, wie Theophraſt. Mehrere derſelben haben wohl nur ſeinen Unterricht in einzelnen diſciplinariſchen Fächern benutzt. Wenigſtens kann man aus dem, was man vom Ariſtoxenus, Dicäarch, Klearch, Heraklides Ponticus, Demetrius Phalereus, ihren Schriften und Meynungen weiß, nicht mehreres folgern. Von einigen andern, wie dem Phanias, den beyden Eudemus aus Rhodus und Cypern, haben

wir

wir überhaupt nur wenig hiſtoriſche Angaben, in denen durchaus nichts zur Charakteriſirung ihrer Philoſophie enthalten iſt. **Ariſtoxenus** wird allgemein von den Alten für den genievollſten und gelehrteſten Schüler des Stagiriten nächſt dem **Theophraſt** erklärt, mit welchem er ſelbſt um die Ehre, der Nachfolger ihres beyderſeitigen Lehrers im Lyceo zu ſeyn, wetteiferte. Beſondern Fleiß wandte er auf die Theorie der Muſik, und erwarb ſich dadurch den Beynamen des **Muſikers**. Auch bearbeitete er die Geſchichte der ältern Philoſophen, und die Fragmente ſeines Werks darüber, z. B. diejenigen, welche die Pythagoreer betreffen, ſind vorzüglich merkwürdig. **Heraklides** aus Pontus und **Klearch** ſcheinen ſich ebenfalls vorzüglich nur mit dem hiſtoriſchen Studium der Philoſophie beſchäfftigt zu haben. Den erſtern insbeſondre hat ſeine Leichtgläubigkeit, womit er die ungereimteſten Mährchen und Legenden für hiſtoriſche Wahrheit nahm und wieder erzählte, nicht zu ſeinem Vortheile bekant gemacht. **Dicäarch** war auch mehr Geſchichtforſcher und Geograph, als Philoſoph; und **Demetrius Phalereus** iſt am meiſten als Rhetor, Redner und Politiker berühmt geworden. Einzelne philoſophiſche Behauptungen aller dieſer erwähnten Männer führt **Cicero** an; z. B. vom **Ariſtoxenus** und **Dicäarch**, über die Seele, daß ſie die Organiſation ſey.

S. den Catalogus Peripateticorum in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles. Vol. III p. 458. *Bayle* Dict. Art. *Ariſtoxene. Dicearque. Heraclide &c.* Meiners Geſchichte der Wiſſenſch. B. I. S. 206 ff. cf. Bibl. crit. Amſtelod. Vol. II. p. 111. ſq. Dem Demetrius Phalereus wird das Buch περι ἑρμηνειας, das unter ſeinem Namen vorhanden iſt, fälſchlich zugeſchrieben. Ob die Allegoriae Homericae, die dem Heraklides Ponticus beygelegt werden, wirklich von dieſem herrühren, iſt auch zweifelhaft.

§. 410.

So lange die unmittelbaren Schüler des Ariſtoteles, namentlich Theophraſt, lebten, erhielt ſich die Ariſtoteliſche Philoſophie in ihrer urſprünglichen Vollſtändigkeit und Aechtheit. Denn nicht nur konte wenigſtens Theophraſt als ihr gültigſter Repräſentant ſelbſt betrachtet werden; ſondern auch alle Urkunden, welche ihr Stifter darüber hinterlaſſen hatte, waren in ſeinen Händen. Aber ſobald dieſe Urkunden nach ſeinem Tode an Erben übergiengen, welche ſie ungebraucht ließen, und dem Publicum entzogen, konte die mündliche Ueberlieferung des Peripateticismus, die überdem gewiß ſehr einſeitig, von der Originalität deßelben abweichend und mangelhaft war, den Verluſt jener ſchriftlichen

chen Documente nicht erſetzen. Daher artete die folgende Peripatetiſche Schule in ihren Grundſätzen und Meynungen bald ſo ſehr aus, daß Cicero, zu deßen Zeit die Ariſtoteliſchen Bücher wieder an's Licht gekommen waren, ſich faſt berechtigt glaubte, ihnen das Prädicat der Peripatetiker abzuſprechen. Er nennt nachſtehende Philoſophen als die vornehmſten Häupter der Schule nach einander, den Strato aus Lampſakus, Lyſias (richtiger Lykon oder Glykon), Ariſto (Julietes), Hieronymus Rhodius, Kritolaus und Diodor. Für die Geſchichte der Philoſophie haben die, wiewohl fragmentariſchen und ſehr unbefriedigenden, Nachrichten der alten Schriftſteller von den Meynungen des Strato über den Urſprung der Natur noch das meiſte Intereſſe.

Cic. de fin. B. et M. V, 5. S. außerdem über die Reihe der Peripatetiker, die im Lyceo nach Theophraſt lehrten: *Anonymi* Vit. Ariſt. in Menag. Obſſ. ad Diog. Laert. Vol. II. p. 201. *Ammon. Hetm.* ad Ariſtot. de interpretat. fol. 1. b. *Simplicius* ad Ariſt. ausc. phyſ. VI fol. 187. a. Cf. *Patricii* Disc. Peripatet. lib. XI. p. 145. Das chronologiſche Verzeichniß des Patricius hat auch Brucker exceрpirt Hiſt. crit. philoſ. Vol. II. p. 464.

§. 411.

§. 411.

Strato folgte in der Erklärung des Urſprungs alles Vorhandenen dem Gange, den Ariſtoteles vor ihm betreten hatte, die Natur ſo viel wie möglich natürlich zu erklären. Nur hielt er ſich noch feſter an dieſem Erklärungsprincipe, wie der Stagirit; denn er verwarf den ſupernaturaliſtiſchen Erklärungsgrund ſchlechthin, welchen dieſer doch zum Schlußſteine ſeiner Naturwiſſenſchaft gebraucht hatte. Er leugnete gänzlich das Daſeyn einer verſtändigen Urſache der Welt außerhalb derſelben; und ein teleologiſches Princip der Weltſchöpfung ſchien ihm willkührlich angenommen, oder unerweislich. Alle gegenwärtige Naturerſcheinungen und ihre geſetzlichen Verbindungen ſind nach ihm nichts weiter als Folgen einer zufälligen Wechſelwirkung urſprünglicher Naturkräfte in der ewigen Materie. Auch die empfindende Welt iſt nur die beſtimte Aeuſſerungsart einer Naturkraft in materiellen Organiſationen, die urſprünglich ohne Abſicht und Zweck ſich formten, und nachher, da die Formen einen regelmäßigen Naturlauf zuließen, ſich entwickelten und in ihrer Gattung erhielten. Denken und Empfinden ſind einerley, da doch jenes nie ohne dieſes ſtatt finden könne. Leider kann man dieſe Hauptideen des Strato bloß aus einzelnen dunkel ausgedrückten, ſich widerſprechenden,

zum

zum Theile verderbten Stellen der Alten abſtrahiren, wo ſeiner Meynungen Erwähnung geſchieht. Was er eigentlich für urſprüngliche Kräfte und Qualitäten der Materie annahm, deren Widerſtreit von Ewigkeit her wirkſam war, und durch welche ein blindes Ohngefähr, nachdem eine unendliche Mannichfaltigkeit regelloſer Formen entſtanden war, die ſich immer ſelbſt wieder zerſtörten, die Welt in ihrer dermaligen Geſetzmäßigkeit hervorgehn ließ, kann aus den vorhandenen Nachrichten ſchwerlich mit einiger Zuverläſſigkeit entſchieden werden. Im Allgemeinen kann man ſagen, es waren nach Strato widerſtreitende Principien, wie das Schwere und das Leichte, das Kalte und Warme, welche die Natur bildeten. Wegen der tiefen Kentniß der Phyſik, durch welche ſich Strato im Alterthume den Ehrennamen des Phyſikers erwarb, iſt es ein unangenehmer Verluſt für die Geſchichte der Philoſophie, daß wir von ſeiner mechaniſchen Welterklärung im Detail ſo wenig wiſſen. Strato blühte um Ol. CXXIII.

Die claſſiſchen Stellen über Strato's Meynungen ſind: *Cic.* de nat. Deor. I, 13. Quaeſt. acad. IV, 38. *Diog.* Laert. V, 58. *Plutarch.* adv. Colot. Opp. T. II. p. 1115 De ſollert. animal. p. 719. ed. Frcf. *Sext. Emp.* Hypotyp. Pyrrhon. III, 32. adv. Mathem. VII, 349. X, 155. *Stob.* Ecl. phyſ. I.

p. 27. *Lactant.* de ira Dei cap. X. *Proclus* in Timaeum IV p. 242. *Simplic.* ad Ariſt. ausc. phyſ. IV p. 168. Notizen von den Schriften des Strato kommen beym Diogenes L. vor. — Vgl. *Patricii* Disc. Peripatet. p. 133. 155. Ob Strato ſeinem Syſteme nach ein Atheiſt geweſen, haben die neuern Geſchichtforſcher ſich eifrig geſtritten; S. *Frid. Phil. Schloſſer* Spicileg. hiſt. philoſ. de *Stratone Lampſaceno*, et atheismo vulgo ei tributo; Vitemb. 1728. 4. der den Strato gegen die Anſchuldigung des Atheismus vertheidigt, wie auch *Brucker* de *Stratonis* atheismo in Schellhorn. Amoenitatt. literar. T. XIII p. 311. that. Dagegen erklären ihn für einen Atheiſten (oder Pantheiſten, was man oft mit Atheiſten identiſch nimmt) *Cudworth* ſyſtem. intellect. c. III. §. 4. vbi v. Mosh. p. 138; *Bayle* Dict. crit. Art. *Spinoſa*; *Io. Fr. Buddeus* de Spinozismo ante Spinozam in Anal. hiſt. phil. p. 316; Plattner philoſ. Aphorismen Th. I. S. 430; Tiedemann Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. II. S. 418 ff. S. auch die Abhandlung de ortu et progreſſu Pantheismi in den Comment. Soc. Sc. Gotting. T. X.

Zehnte

Zehnte Epoche
der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte der Akademiſchen Philoſophie.

Quellen: *Ciceronis* Opera; hauptſächlich die Quaeſtiones Tusculanae, Quaeſtiones Academicae, und die libri de finibus Bonorum et Malorum — *Diog.* Laert. lib. IV. und auch in den Lebensbeſchreibungen des Pyrrho, Timon (lib. IX). und an andern Stellen. — *Sexti Empirici* Opera; ed. Fabricii. Dieſe ſind zur Kentniß, wie der Pyrrhoniſchen, ſo auch der Akademiſchen, jener höchſt nahe verwandten, Philoſophie am lehrreichſten. — Von dem Werke des Numenius aus Apamea: περι της, των Ακαδημικων προς Πλατωνα διαστασεως, hat Euſebius

ſehr ſchätzbare Fragmente aufbewahrt De praep. evangel. XIV, 4 ſq. — Einzelne Nachrichten des A. Gellius, Plinius des ältern, Seneca, Plutarch, Lucian, Galenus u. a.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *De la Mothe le Vayer de la vertu des payens* in den Oeuvres T. V. — *Huet* de la foibleſſe de l'eſprit humain p. 111. — *Ionſius* de ſectis philoſophorum (Hagae Com. 1654. 4). — *Bayle* Dict. hiſt. et crit. enthält mehrere hieher gehörige treffliche Artikel z. B. *Arceſilas*, *Carneades* u. a. — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. Vol. I. p. 728 ſq. — Plattner's Philoſ. Aphorismen Th. I. S. 257 ff. — Garve's Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten — Kindervater's Anmerkungen zu Cicero's Büchern von der Natur der Götter — Meiners Grundriß zur Geſchichte der Weltweißheit (Lemgo, 1786) S. 91. 142. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. II S. 328 ff. — Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. I S. 281.

§. 412.

Nach Plato's Tode empfieng ſeine Schule von dem Orte, wo er gelehrt hatte, und wo auch die folgenden Häupter derſelben zu lehren fortfuhren, den Namen der Akademie. Bey den

den alten Schriftstellern sowohl, als von einigen neuern Geschichtforschern, werden mehr Epochen der Akademie unterschieden, danach die Platoniker, welche den Lehrstuhl nach einander einnahmen, in ihrer Art zu philosophiren wesentlich abwichen. Die gewöhnlichste Unterscheidung, welche man auch in den Schriften des Cicero antrifft, ist die in die ältere, mittlere und neuere Akademie. Zu der ältern werden Speusippus, Xenokrates, Polemo, Krantor und Krates; zu der mittlern Arcesilaus, Lacydes, Damophanes, Ekdemus; zu der neuern Karneades, Klitomachus, Philo, Antiochus, und Aristo (Chius) gerechnet. Andere haben fünf Akademieen unterschieden (Diog. Laert. IV, 28. Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 159). Beyde Unterscheidungen beruhen inzwischen nicht auf einem gültigen Grunde; am wenigsten die letztere, die nur nach den Akademikern, welche sich in der Reihe vorzüglich auszeichneten, gemacht ist. Am richtigsten ist wohl die Eintheilung der Akademie in die ältere und neuere; denn mit dem Arcesilaus neigte sich die Akademie zum Skepticismus hin, einer Denkart, die sie hernach, wiewohl unter mancherley Modificationen, behielt, und die den Vorgängern des Arcesilaus nicht eigen war. Sofern also der Grund zur Unterscheidung der Epochen der Akademie von der Platoniker verschiedenen Art zu philosophiren

hergenommen werden muß, iſt man nur zur Unterſcheidung der ältern und neuern Akademie berechtigt. Man muß übrigens die ſpätern Platoniker nicht mit zu den ſogenannten Akademikern zählen. Auch kehrten einige der jüngſten Akademiker wieder zum Dogmatismus der ältern Akademie zurück.

Cic. de fin. b. et m. IV, 3. V, 3. 5.

§. 413.

Die philoſophiſchen Schriften der ältern Akademiker ſind ſämtlich verloren; nur die Titel derſelben, hiſtoriſche Notizen von ihren Verfaſſern, und einzelne theils ihren philoſophiſchen Charakter überhaupt, theils ihre moraliſchen Grundſätze insbeſondre angehende Nachrichten haben uns die Alten, vornämlich Cicero und Diogenes Laertius, überliefert. Speuſippus, aus Athen, Sohn der Potone, Schweſter des Plato, übernahm den Lehrſtuhl in der Akademie, als dieſer geſtorben war (Ol. CVIII, 1), und lehrte daſelbſt acht Jahre bis Ol. CX, 3, da er wegen Kränklichkeit den Lehrvortrag dem Xenokrates aus Chalcedon überließ. Er bemühte ſich die Platoniſche Ideenlehre mit der Pythagoriſchen Zahlenlehre zu vereinigen, und die Pythagoriſche Terminologie für den wiſſen-

senschaftlichen Gebrauch einzuführen. Eben diese Richtung in der Bearbeitung der Philosophie nahm Xenokrates, ein schwer fassender Kopf, der aber durch Fleiß und Güte der sittlichen Gesinnung ersetzte, was ihm an Genie abgieng. Er führte, wie Plato und Aristoteles, die Philosophie auf ihre drey Haupttheile, Logik, Physik und Ethik, zurück. Den Pythagoreismus nahm er im Sinne der spätern Deutung, wo die Monas, als das thätige, und die Dyas, als das leidende Princip, vorgestellt wurden; in welchem Sinne allein auch der Platonismus sich mit dem Pythagoreismus vereinbaren ließ, oder ihm angenähert werden konte. Xenokrates lehrte fünf und funfzig Jahre. Polemo, Krantor, und Krates sind nur durch historische Züge aus ihrem Leben, und einzelne Aussprüche, hauptsächlich über Gegenstände der Moralphilosophie, merkwürdig. Das Moralsystem der ältern Akademie im Ganzen ähnelte mehr dem Aristotelischen, als dem Platonischen. Es war ein Eudämonismus, der die Tugend auf eine vernünftige der menschlichen Natur angemessene Ausbildung und Befriedigung der eigennützigen und uneigennützigen Triebe zurückführte, wobey also mehr Rücksicht auf die sinnlichen Anlagen des Menschen genommen wurde, wie Plato genommen hatte.

Dem Speuſippus werden von einigen die Definitiones zugeſchrieben, die itzt unter dem Namen des Plato vorhanden ſind, weil unter ſeinen Werken, die Ariſtoteles nach dem Tode deßelben für drey Talente (2250 ℔) an ſich kaufte, ὅροι erwähnt werden (*Diog.* Laert. IV, 4. *A. Gellius* N. A. III, 17). Er ſoll eine weichliche ausſchweifende Lebensart geführt haben, die ihm eine unrühmliche Todesart (an der Läuſeſucht) zuzog. (v. *Roſſi* Comment. Laert. p. 53). Seine Vorliebe für die Pythagoriſche Philoſophie bemerkt *Ariſt.* Ethic. ad Nicom. I, 6. cf. *Cic.* de Orat. III, 18. de nat. Deor. I, 13. *Sext.* adv. Mathem. VII, 145. — Ueber das Leben und die Philoſophie des Xenokrates S. *Diog.* Laert. IV, 6 ſq. *Cic.* Quaeſt. Tusc. V. 32. Quaeſt. Acad. IV, 39. Sext. adv. Mathem. VII, 16. 147. *Nemeſ.* de nat. hom. c. 2. *Stobaei* ecl. phyſ. I, 3. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Xenokrate.* Tiedemanns Geiſt der ſpec. Ph. B. II. S. 330. Xenokrates verdankte wohl eben ſo ſehr ſeinem vortreflichen Charakter, als ſeinem philoſophiſchen Genius, die Hochachtung, die ihm Philipp von Macedonien, noch mehr Alexander (*Plutarch.* adv. Colot. p. 1126), und die Athenienſer bewieſen. Die unerſchütterliche Feſtigkeit des X. gegen die Lockungen der Wohlluſt iſt auch bey den Neuern exemplariſch geworden. Hr. Meiners bezweifelt die Anekdoten davon; ich ſehe nicht ein, warum? — Polemo war anfangs ein Mann von ausſchweifenden Sitten, der ſelbſt den Mo-

Moralvorträgen des Xenokrates nur in der Absicht zuhörte, um ihnen Hohn zu bieten, und sie zu verspotten; auf welchen diese aber nach und nach so mächtig wirkten, daß er seine bisherige Lebensart aufgab, und der edelste Zögling des Xenokrates wurde: ein Beweis, wie popular, treffend und eindringlich jene Vorträge gewesen seyn müssen. (Diog. Laert. IV, 16). — Ueber den Krantor und Krates S. Diog. l. l. sq. *Cic.* Quaest. Tusc. III, 6. *Plutarch.* de anim. procreat. T. I. p. 1012. ed. Frcf. — Die classischen Stellen, welche die Moral-Grundsätze der ältern Akademie betreffen, sind: *Cic.* quaest. acad. I, 7. de fin. b. et m. IV, 3. 5. 22. V, 3. de legg. III, 6. Brut. cap. 31.

§. 414.

Die ältere Akademie war zwar schon in manchen einzelnen Lehren, hauptsächlich in der praktischen Philosophie, vom Plato abgewichen; aber der Charakter ihres Systems war doch noch immer dogmatisch geblieben. Inzwischen hatte sich schon von der Zeit her, wo die entschiedensten Dogmatiker, Plato, Zeno, Epikur, Aristoteles, selbst lehrten, eine Partey von Skeptikern gebildet, deren Art zu philosophiren auf den Geist der spätern Mitglieder der Akademie den stärksten Einfluß hatte. Die Veranlassung zum Skepticismus lag

in dem damaligen Zuſtande der Philoſophie überhaupt. Mehr ſchnurſtracks widerſtreitende Syſteme, deren Anhänger auch in der That mit einander in ſteter Fehde begriffen waren; die Kunſt der Beredſamkeit zu einem hohen Grade der Vollkommenheit hinaufgetrieben, und ſelbſt auf eine ziemlich vollendete Theorie zurückgeführt; die Dialektik, theoretiſch und praktiſch faſt ſo ausgebildet, wie ſie nur ausgebildet werden konte; Mangel an einer gründlichen Kritik des Erkentnißvermögens, und ſeiner Grenzen; wie leicht und wie natürlich konte dies alles bey guten unbefangenen Köpfen, denen kein einzelnes dogmatiſches Syſtem Befriedigung gewährte, einen allgemeinen Skepticismus erzeugen? Man kann die ſpätern Akademiker freylich nicht ſchlechthin für Skeptiker erklären, und mit den Pyrrhoniſten, deren philoſophiſche Denkart im Verfolge umſtändlicher erörtert werden wird, in dieſelbe Claſſe ſetzen. Wäre dieſes hiſtoriſch und philoſophiſch zuläſſig, ſo würde man auch keinen Grund haben, die Partey der Akademiker noch von den Pyrrhoniern zu trennen. Allein jene machten doch eine philoſophiſche Partey aus, die zwiſchen den beyden Extremen, dem Dogmatismus und Skepticismus, das Mittlere hielt, und in manchen ihrer Mitglieder ſich beynahe ganz zu dem letztern hinneigte. Daher es auch begreiflich wird, warum die ältern

und

und neuern Geschichtschreiber nicht darüber einig sind, ob wirklich die Akademiker, oder einzelne derselben, von den Pyrrhoniern ihrer Art zu philosophiren nach mit Rechte gesondert werden könten. Gleichwohl giebt es doch Kriterien, an welchen sie sich von einander unterscheiden lassen. Der Skepticismus der Akademiker war kein allgemeiner die gesamte menschliche Erkentniß umfassender; er war nur gegen den Dogmatismus einzelner Schulen, der Stoiker, Epikureer und Peripatetiker, vornämlich der Stoiker, gerichtet, nicht gegen alles Wissen, oder gegen allen Dogmatismus überhaupt; er war nicht eigentlicher Grundzug der philosophischen Denkart bey ihnen; sondern gieng ursprünglich von dem Principe aus, den reinen oder einen gewißen modificirten Platonismus zur Alleinherrschaft auf dem Gebiete der Philosophie zu erheben, und ihm diese dadurch zu sichern, daß die ihm widerstreitenden Systeme mittelst der Skepsis niedergerissen würden, und man, indem man die Ungewißheit der menschlichen Erkentniß ins Licht stellte, jenen als die glaubwürdigste Philosophie erscheinen ließ. Mehrere Akademiker, namentlich die jüngsten unter ihnen, sind geradehin für dogmatische Platoniker anzusehen; und der entschiedne Hang zum Zweifeln gilt doch auch nur von einigen der berühmtesten Akademiker; bey den übrigen fand er in einem geringern Grade statt,

und

und es blieben in ihren Lehren noch weſentliche Spuren von dogmatiſcher Denkart übrig.

Der Unterſchied zwiſchen den Akademikern und Pyrrhoniern, und die Gründe deßelben, waren ſchon bey den Alten ſtreitig. Nach dem A. Gellius behaupteten die Akademiker gewißermaaßen dogmatiſch: Man könne nichts wiſſen, und nichts entſcheiden; dagegen ließen die Pyrrhonier auch dieſes nicht einmal als wahrſcheinlich gelten, weil ihnen überall nichts wahr zu ſeyn ſchien. *A. Gellii* Noct. Att. XI, 5. *Cf. Sexti* Hypotyp. Pyrrh. I, 33. Von den Neuern haben Einige den Unterſchied ganz geleugnet; z. B. *Huet* de la foibleſſe de l'esprit humain §. 166. Hr. Meiners (Grundriß der Geſch. der Weltweißh. S. 143.) hält die Merkmale jenes Unterſchiedes für ungewiß oder eingebildet. Ueber die Beſtimmung derſelben vom Hrn. Garve (zu Cic. de offic. II, 2.) S. Stäudlin's Geſch. und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 308 wo dieſer hiſtoriſche Punct überhaupt trefflich erläutert iſt.

§. 415.

Der erſte unter den Nachfolgern Plato's, welcher den Dogmatismus verließ, und die ſkeptiſche Denkart in die Akademie einführte, war Arceſilaus aus Pitane in Aeolien, geb. Ol.

Ol. CXVI. Er ist der Stifter der neuern Akademie. Aus seiner Lebensgeschichte weiß man, daß er früh nach Athen kam, und hier, wie es gewöhnlich war, mit dem Fleiße, welchen er der Kunst der Beredsamkeit widmete, philosophische Studien verband. Er hörte anfangs den **Theophrast**, nachher auch den **Polemo** und **Krantor**, wurde außerdem mit der Dialekti der Eretrischen und Megarischen Schule durch den **Diodorus Kronus** vertraut, und, wie einige wollen und gar nicht unwahrscheinlich ist, mit dem Pyrrhonismus. Gerade dieses sein Umherschweifen von einem philosophischen Systeme zum andern, vom Dogmatismus zum Skepticismus, nebst den rhetorischen Uebungen, die schon an und für sich den Geist zum Bestreiten und Vertheidigen deßelben Satzes geneigt und geschikt machten, flößten ihm eine Vorliebe für die skeptische Denkart ein, die sich denn bey ihm am lebhaftesten gegen den überspannt dogmatischen Ton der Stoa äußerte. Für diese philosophische Schule war er einer der gefährlichsten und gefürchtetsten Gegner. Die Alten rühmen seinen durch die Lectüre der ältern classischen griechischen Dichter und Prosaisten gebildeten Styl, das Redneriſche und Anziehende seines Vortrags, das Scharfsinnige und Treffende seines Raisonnements, die Mannichfaltigkeit seiner factischen Kentniße aus dem Bezirke der damals gangbaren Philoso-

phie

phie. Der Grundſatz ſeines Philoſophirens war: Man könne über nichts entſcheiden; man müſſe alſo über alles ſeinen Beyfall zurückhalten (επεχειν). Hierdurch werde die vollkomne Gemüthsruhe bewirkt, die Zweck des Philoſophirens ſey. Das Zurückhalten des Beyfalls ſey daher ein Gut; das Beypflichten ein Uebel. So einſtimmig dieſer Grundſatz des Arceſilas mit der Pyrrhoniſchen Denkart im Weſentlichen iſt, ſo unterſcheidet die Philoſophie jenes ſich doch darinn von dieſer, daß ſie eben jenen Grundſatz dogmatiſch behauptete, dahingegen dieſe ihn nur als etwas, das ſo ſchiene, annahm. Dem Grundſatze gemäß hob Arceſilaus das Kriterium aller Wahrheit auf, und hier war es, wo er mit der Stoa, namentlich dem Zeno, im Streit gerieth. Die Stoiker machten einen ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Wiſſenſchaft (επιστημη), Meynung (δοξα), und Ueberzeugung, oder dem Begreifen (καταλημψις). Die erſtere iſt feſte unwandelbare Erkentniß, welche ein Gegentheil oder eine Veränderung ſchlechthin ausſchließt; die Meynung iſt wandelbar und veränderlich; die erſtere iſt nur ein Eigenthum des Weiſen; die andere gehört den Thoren. Das Vermögen des Begreifens oder der Ueberzeugung iſt dasjenige, wodurch der modale Charakter einer Erkentniß beſtimmt wird, inwiefern ſie für Wiſſenſchaft oder für Meynung gelten kann;

in

in ihr ist also das Kriterium alles Wahren; und da dieses keinem mit Vernunft begabten Menschen fehlen kann, so komt es dem Weisen, wie dem Thoren zu. Nur von der Vernachlässigung, oder dem unrichtigen Gebrauche, des Kriteriums der Wahrheit rühre es her, daß Wissen und Meynen verwechselt werde, daß man Irrthum für Wahrheit halte, daß es Weise und Thoren gebe. Die Stoiker behaupteten ferner, daß das praktische Bedürfniß des Menschen durchaus ein Kriterium des Wahren erfodere, indem ohne dieses das thätige Leben des Menschen nicht bestehen könne, noch viel weniger aber eine Philosophie deßelben möglich sey. Wolle man selbst hierauf Verzicht thun, so sey damit der Zweck alles Philosophirens aufgehoben, und der Skepticismus erscheine als eine Ungereimtheit. Gegen diese Stoische Lehre argumentirte Arcesilaus folgendermaaßen: **Erstlich**: Die **Ueberzeugung** von der Wahrheit gewißer Vorstellungen ist entweder in dem **Weisen**, oder in dem **Thoren**, vorhanden. Im erstern Falle ist sie **Wissenschaft**, im andern **Meynung**. Sie existirt also nicht für sich, als etwas noch von Wissenschaft und Meynung verschiedenes, das beyden, dem Weisen, wie dem Thoren, gemeinschaftlich wäre. Gleichwohl wird von den Stoikern diese besondere Existenz der Ueberzeugung vorausgesetzt; sie ist also ein Unding. **Zweytens**: Der Beyfall,

fall, welchen wir geben, betrifft nicht die Eindrücke der Gegenſtände, nicht einzelne Empfindungen und Vorſtellungen, ſondern Sätze. Dadurch wird aber die Wahrheit der objectiven Erkenntniß keinesweges begründet. **Drittens:** Es giebt keine einzelne Empfindung und Vorſtellung, die abſolut wahr wäre, die nicht auch falſch ſeyn könte; ſonach iſt der Beyfall immer unſicher. Es läßt ſich von nichts eine feſte Ueberzeugung gewinnen, oder man kann nie auf die Ueberzeugung, als feſten Grund der Erkentniß, bauen. Giebt der **Weiſe** demungeachtet einer Vorſtellung ſeinen Beyfall, ſo **meynt** er bloß; aber nur die **Narren meynen**; der Weiſe muß alſo immer ſeinen Beyfall zurückhalten. **Viertens:** Durch die Skepſis an der Gültigkeit eines Kriteriums der Wahrheit wird eine Regel für das praktiſche Leben gar nicht aufgehoben. Das **Wahrſcheinliche** (ευλογον) iſt es, wonach ſich der Philoſoph in ſeinen Handlungen beſtimmt. Was ihm wahrſcheinlich als Gut oder als Uebel vorkomt, das ſucht er, oder flieht er; und das iſt der Weg, auf dem er die Glückſeligkeit des Lebens verfolgt. Die Kunſt, das Wahrſcheinliche abzuwägen, eine größere Wahrſcheinlichkeit der geringern vorzuziehn, iſt die Klugheit. Dieſe iſt die Lehrerin der Tugend und Glückſeeligkeit. Mit den Pyrrhoniern war **Arceſilaus** in dieſem Philoſopheme nichts weniger als einig. Jene führten das

Han-

Handeln auf ein natürliches Müſſen zurück, und ließen das Princip, nach Wahrſcheinlichkeitsgründen zu handeln, nicht gelten. Arceſilas empfahl übrigens ſeine ſkeptiſche Philoſophie auch durch eine ſehr tolerante liberale Geſinnung gegen andere philoſophiſche Parteyen; eine Geſinnung, die freylich gerade dem Skeptiker am eigenſten ſeyn kann. Er war nur Gegner der dogmatiſchen Syſteme, nicht der Perſönlichkeit ihrer Stifter oder Anhänger. Sein moraliſcher Charakter, wie er ſich in ſeinem wirklichen Handeln bewies, drückte Achtung vor der Pflicht aus, deren Fundament er durch ſeine Skepſis ſo ſehr erſchütterte. Er ſtarb Ol. CXXXIV.

Cic. Quaeſt. acad. I, 12. IV, 6. 18 ſq. De Orat. III, 18. *Diog.* Laert. IV, 28. ſq. *A. Gellii* N. A. XI, 5. *Sext.* Emp. adv. Mathem. VII, 150 ſq. 227 ſq. Hypotyp. Pyrrhon. I, 33. 233. 235. *Numen.* ap. Euſeb. de praep. evangel. XIV, 4. Cf. *Bayle* Dict. crit. Art. *Arceſilas. Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. p. 746. ſq. Tiedemann's Geiſt der ſpec. Philoſ. B. II S. 566. Ständlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 309. — Die Stoiker widerlegte Arceſilaus allerdings, ſofern ſie das Wiſſen nur dem Weiſen, und das Meynen nur dem Thoren zugeſtanden, und die Ueberzeugung vom Wiſſen und Meynen trennten, und Weiſen und Thoren gemeinſchaftlich einräumten. Ihre Gründung des

Kriteriums der Wahrheit auf dies Fundament konte ſich gegen die Skepſis nicht halten. Die Ungültigkeit eines Kriteriums des Wahren überhaupt wurde aber doch, durch die Argumentation unſers Akademikers nicht dargethan. Er bewährte ſelbſt die Exiſtenz eines ſolchen Kriteriums dadurch, daß er ein Handeln nach Wahrſcheinlichkeitsgründen vorſchrieb, und für wahr annahm, daß nichts wahr ſey.

§. 416.

Die nächſten Schüler des Arceſilaus fuhren fort im Geiſte und in der Manier ihres Lehrers zu philoſophiren. Aber ſie zeichneten ſich wenig oder gar nicht durch Eigenthümlichkeiten aus; daher auch die Geſchichte nichts mehr, als ihre Namen und einige literariſche Notizen und Anekdoten von ihnen aufbehalten hat. Einen neuen Glanz und den höchſten Grad der Celebrität verſchaffte der Akademie Karneades, geb. zu Cyrene um die Ol. CLIX. Auch er hatte ſich nach Athen begeben, um ſich zum Redner auszubilden; ſeine philoſophiſchen Studien theilte er zwiſchen den Lehren der Stoa und der Akademie; und er entſchied ſich insbeſondre für die philoſophiſche Denkart der letztern. Sein Lehrer in der Akademie war Hegeſinus, dem er wie-

wiederum auf dem Lehrstuhle folgte. Der Charakter der Philosophie des Karneades unterschied sich vom Pyrrhonismus im Allgemeinen eben so, wie der philosophische Charakter des Arcesilas. Er lehrte dogmatisch die Ungewißheit der Erkentniß, was die Pyrrhonier nicht thaten, um dadurch die Denkart und Handelnsweise nach Gründen der Wahrscheinlichkeit zu empfehlen. Am berühmtesten wurde er selbst, so wie die neuere akademische Philosophie überhaupt, durch die Rolle, welche er als Athenienssischer Gesandter neben dem Diogenes, dem Stoiker, und dem Kritolaus, dem Peripatetiker, in Rom spielte, und wo die skeptische Manier der Akademiker, begünstigt durch sein hohes rednerisches Talent, sich in dem interessantesten Lichte zeigte, und mehrere der genievollsten jungen Römer, die ihn hörten, unter andern den Cicero, für die neuere Akademie gewann. Vielleicht war es indessen eben die Skepsis des Karneades, welche die Römer in gleichem Maaße bezauberte und verwirrte; die besonders den ältern Römern, namentlich dem Caro, die Philosophie der Griechen und ihren Einfluß auf den Staat, da die Redekunst furchtbare Waffen der Sophistik von ihr am leichtesten entlehnen zu können schien, verdächtig machte, und dadurch den Senatsschluß veranlaßte, nach welchem die Athenienssische Gesandtschaft aus Rom verwiesen wurde. Kar-

neades hielt ein paar Vorträge für und wider die Gerechtigkeit; eine Pflicht, die der Römer damals noch ehrte, und gegen deren Verbindlichkeit ſein unverderbter praktiſcher Sinn keinen Zweifel geſtattete. So viel Bewunderung der Akademiker durch ſeine ſophiſtiſche und redneriſche Kunſt einerndtete, die das Für und Wider mit gleich hinreißender Kraft darſtellte; ſo ſehr mußte er bey denjenigen Römern, die für philoſophiſche Subtilitäten und die Reize einer ſchimmernden Beredſamkeit keine Empfänglichkeit hatten, an Achtung verlieren. Leider kennen wir von jenen Vorträgen nur den wider die Gerechtigkeit, nicht den für dieſelbe, obgleich der Zufall gut genug geſorgt hat, daß wenn einer verloren gehn ſollte, jener aufbewahrt wurde.

S. *Bayle* Dict. crit. Art. *Carneade*. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. p. 759 ſq. — Ueber den Eindruck, den unter den Athenienſiſchen Abgeſandten vornämlich Karneades auf die edlen jungen Römer machte, findet man die umſtändlichſte Nachricht im Leben des ältern Cato vom Plutarch. — Den Vortrag deßelben gegen die Gerechtigkeit hat Lactantius aufbehalten (Inſtitt. div. V, 17). Cicero ſpielt nur hier und da auf ihn an. Die Hauptgründe, deren K. ſich bediente, liefen darauf hinaus: Daß der Menſch von Natur eigennützig ſey, und dieſer

ser Naturtrieb sich nicht mit der Gerechtigkeit vertrage; daß man deswegen von jeher die Begriffe des Rechts und Unrechts nach dem Nützlichen und Schädlichen bestimmt habe, wie dies die Geschichte aller Völker beweise; daß es viele Fälle gebe, in denen Jemand, wenn er gerecht handle, nach dem gemeinen Urtheile für einen Thoren gelte, weil er sich etwa selbst schade; hingegen für klug, wenn er ungerecht handle, weil er seinen Vortheil befördere; daß die Gerechtigkeit entweder eine bürgerliche oder natürliche sey; der bürgerlich Gerechte sey klug, aber nicht gerecht; der natürlich Gerechte sey gerecht, aber nicht klug. — Diese ganze Sophisterey des Karneades beruht darauf, daß er der Moral ein materiales Princip unterlegte, indem er das Nützliche oder Schädliche zum Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns machte. Cicero fühlte sich von der Argumentation des Karneades nicht überzeugt; aber er wußte sie doch nicht zu widerlegen, wie er selbst gesteht; er äußert also sehr naiv den Wunsch, die Akademie möge lieber ruhn und schweigen, als die Pflicht der Gerechtigkeit erschüttern. Vergl. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I S. 328.

§. 417.

Unter den ſkeptiſchen Raiſonnements des Karneades, deren Cicero und Sextus erwähnen, iſt wohl dasjenige am merkwürdigſten, wodurch er die Unbegreiflichkeit aller Dinge, und ſelbſt die Unbegreiflichkeit des Satzes, daß alles unbegreiflich ſey, erwies *. Er leugnete ein zuverläſſiges Kriterium des Wahren durchaus, weil die Empfindung, welche die Gegenſtände dem Gemüthe darſtelle, trüglich ſey, und die Vernunft wiederum in ihrer Erkentniß von der Empfindung abhange. Jede Empfindung enthält zweyerley: a) Das Bewußtſeyn der Veränderung, das Afficirtwerden, den Eindruck; b) Das Object, welches die Afficirung erzeugt. Nun kündigt aber der Eindruck nicht immer das Object richtig an; jeder Eindruck kann falſch ſeyn; ſoferne er nur wahr ſcheint, iſt er dem falſchen ähnlich; es giebt alſo kein beſtimtes Kriterium, wonach unmittelbar der wahre Eindruck von dem falſchen zu trennen ſtände; und die Empfindung iſt dem zufolge überhaupt trüglich. Wird dieſes aber als ausgemacht angenommen, ſo kann auch die Vernunft keine gewiße Erkentniß gewähren. Denn der Stoff, welchen dieſe bearbeiten ſoll, muß ihr von der Empfindung geliefert werden. Bey dem allen hob Karneades die objective Exiſtenz einer abſoluten Wahrheit nicht auf; er erklärte

ſie

sie nur für dem Menschen subjectiv unerreichbar, für schlechthin unbegreiflich. Eben so wenig hob er alle Regel der Erkentniß in praktischer Hinsicht auf, die auch freylich, selbst für den allgemeinsten Skepticism, unentbehrlich war. Er statuirte eine Wahrscheinlichkeit der Erkentniß, und zwar in einem höhern oder geringern Grade, so wie Arcesilas, die auch die Richtschnur des sittlichen Handelns liefern müsse. Seine Theorie des Wahrscheinlichen selbst entwickelte er noch weiter folgendermaaßen: Erstlich: Die Empfindung überhaupt kann in objectiver und subjectiver Hinsicht betrachtet werden; in jener ist sie entweder wahr, wenn sie mit dem Objecte zusammenstimmt, oder falsch, wenn sie nicht mit ihm zusammenstimmt; in dieser scheint sie entweder wahr (εμφασις, πιθανοτης, πιθανη φαντασια), oder sie scheint falsch (απεμφασις, απειθης, απιθανος φαντασια). Zweytens: Eine Empfindung, die als falsch erscheint, ist offenbar falsch, und kann das Wahre nie bestimmen. Hingegen eine Empfindung, die wahr scheint, kann mehr oder weniger wahr scheinen. Die letztere ist wiederum zur Bestimmung des Wahren unbrauchbar. Nach jener aber läßt sich ein für das praktische Leben brauchbarer Grad des Wahrscheinlichen festsetzen. Drittens: Eine Empfindung, die wahr zu seyn scheint, alles für sich, und nichts gegen sich hat, ist eine

wahrſcheinliche Empfindung (viſio probabilis). Es giebt zwar Empfindungen, die falſch ſind, und wahr zu ſeyn ſcheinen; aber dieſe ſind doch ſeltener, und ihr Daſeyn in der Erkentniß berechtigt nicht, alles Handeln nach Wahrſcheinlichkeitsgründen als ungültig und unrechtmäßig aufzugeben. **Viertens**: Der Grad der Wahrſcheinlichkeit einer Empfindung wird noch erhöht, a) wenn ſie mit den Empfindungen, die ſich zur Beſtimmung der Erkentniß des ganzen Objects vergeſellſchaften, harmonirt, und alſo mehr Data, die hierher gehören, ſich zu ihrer Beſtätigung vereinigen (viſio probabilis et quae non impediatur); b) wenn auch die Umſtände genau zuſammentreffen, unter denen das Object empfunden wird (viſio probabilis ex circumſpectione aliqua et accurata conſideratione).

* *Cic.* Quæſt. acad. IV, 9 ſq. *Sext.* Emp. adv. Mathem. VII, 159 ſq. Hypotyp. Pyrrhon. I, 33. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. II S. 575; vorzüglich aber Stäudlin's Geſch. und Geiſt des Scepticism. B. I. S. 318 ff. — Hiſtoriſch merkwürdig ſind vom Karneades auch ſeine Beſtreitung des Satzes: Zwey Dinge, die einem dritten gleich ſind, ſind ſich ſelbſt gleich; und ſeine Skepſis gegen die gangbaren Begriffe von Gott. *Cic.* de nat. Deor. III, 12. *Sext.* adv. Mathem. IX, 140 — 149.

§. 418.

§. 418.

Wie Arcesilas gegen den Zeno, den Stoiker, so argumentirte Karneades insbesondre gegen den Chrysippus. Dieser suchte die Stoa mit eben den Waffen zu vertheidigen, mit denen sie von der Akademie bestritten wurde, mit den Künsten der Dialektik und Beredsamkeit. Auch war er Meister in beyden, und wurde durch ihre Anwendung für jenen Zweck berühmter, als durch das, was er für die innere Ausbildung des dogmatischen Stoicismus selbst leistete. Den einseitigen Stoikern schien er sogar manches von ihrer Lehre aufzuopfern, oder zu willkührlich zu verändern, und sie waren deshalb nicht mit ihm zufrieden, ungeachtet sie sein Verdienst um die Behauptung des Ansehns der Stoa im Streite mit der Akademie anerkannten und schätzten. Die Akademiker setzten den Stoikern, die eine Gewißheit der objectiven-Erkenntniß annahmen, skeptische Soriten entgegen, die sich hauptsächlich auf die Verhältnißbegriffe bezogen, und dieselben als gänzlich leer und erdichtet darthun sollten. Sie suchten eine gänzliche Unbestimtheit der Begriffe Groß, Klein, Viel, Wenig, Lang, Kurz, Enge, Breit, Helle, Dunkel, Reich, Arm, und ähnlicher zu beweisen. Es wurde z. B. gefragt (und von dem Beyspiele hat der Sorites den Namen): Ist ein Körnchen Waizen

ein Haufe? — Nein. — Sind zwey ein Haufe? — Nein — Drey? — Nein. Wenn endlich eine Zahl Körner angegeben wurde, die dem Antwortenden für einen Haufen gelten zu können ſchien; ſo bewies der Fragende, daß die Beſtimmung des Haufens von einem einzigen hinzugefügten Korne abhange, daß alſo der ganze Unterſchied zwiſchen Viel und Wenig auf dieſem allein beruhe, und folglich ungereimt ſey. **Chryſippus** wußte dieſem Sorites, und ähnliche, nicht anders, als wie durch **Stillſchweigen** auf Fragen, die er nicht weiter beantworten konte, abzulehnen, und übrigens glaubte er doch die Gültigkeit der Verhältnißbegriffe, und mit ihr die Gültigkeit der objectiven Erkentniß überhaupt, durch Machtſprüche des gemeinen geſunden Menſchenverſtandes retten zu können. Wie das Viel und Wenig ſich objectiv ſtrenge unterſcheide, ließ ſich nicht darthun; hier müſſe alſo der Philoſoph auch nichts feſtſetzen wollen; gleichwohl ſey für den gemeinen Menſchenverſtand ein Unterſchied zwiſchen Viel und Wenig wirklich, und inſofern ſey die Vorſtellung deſſelben für den Philoſophen allerdings gültig. Es verſteht ſich wohl, daß **Karneades** durch dieſe Widerlegung ſich nichts weniger als widerlegt fühlte. Vielmehr fand er darinn ein Geſtändniß des Gegners, daß er beſiegt ſey, weil er die Vertheidigung aufgab. Das Stillſchweigen des Gegners diente

te

te nur, die Spötteley des Karneades aufzuwecken, und gerade das Nichtentscheiden können, wovon die Zurückhaltung des Beyfalls die natürliche Folge war, machte das Resultat aus, wozu der Akademismus und Pyrrhonismus führten. Ein anderes Argument, das die Stoiker benutzten, war bündiger. Es war von dem sittlich praktischem Interesse entlehnt, das eine Gewißheit der objectiven Erkentniß nothwendig fodert. Hier that der Ausweg der Akademie kein Genüge. So wenig indessen eine Partey die andere durch gegenseitige Gründe ganz niederzuschlagen vermochte, so erhielt sich doch die Stoa auf dem Gebiete der Philosophie mit Ruhme, während die Akademie an Glanze und berühmten Namen verlor. Der Grund hievon lag theils in der Natur des neuern Akademismus selbst; eine skeptische Philosophie, oder die sich dem Skepticismus nähert, kann nie eine allgemeingeltende werden; theils darinn, daß die folgenden Akademiker sich wieder mehr zum Dogmatismus neigten; zum mindesten nach den Nachrichten zu urtheilen, welche die Geschichte von ihnen meldet.

Cic. Quaest. acad. I, 12. IV, 6. 18. 26. 32. 42. 45. De nat. Deor. I, 2. de fato cap. 14. Quaest. Tusc. III, 23. 25. De fin. B. et M. II, 11. V, 7. 29. *Diog.* Laert. IV. 60. *A. Gellii* N. A. VII, 14. *Numen* ap.

Eu-

Euſeb de praep. evangel. XIII, 7. 8. *Sext.* adv. Mathem. VII, 159. XII, 4 6 Hyp. typ. Pyrrhon II, 253. cf. über den Chryſipp I, 69. 100. III. 199. 205. — *Bayle* Dict. hiſt. et crit. Art. *Chryſippe* — Meiners Grundriß der Geſch. der Weltweißheit S. 144. Vergl. die Note oben zu §. 417.

§. 419.

Der Nachfolger des Karneades war Klitomachus, aus Karthago, der um die Ol. CLXIII blühte. Er machte die philoſophiſchen Vorträge ſeines Lehrers in Schriften bekant. Außerdem erwähnen die Alten einer Troſtſchrift deßelben an ſeine Landsleute nach der Zerſtöhrung Karthago's. Wie es ſcheint, ruhte der Geiſt der neuern Akademie nicht auf ihm; er war hiſtoriſcher oder eklektiſcher Philoſoph, der die dogmatiſchen Syſteme und Raiſonnements der Zeit ſtudirt hatte, und vielleicht mit Kritik wiederlehrte, ohne ſich eines derſelben ausſchließend zum eigenen zu machen. Einer ſeiner berühmteſten Schüler war Philo von Lariſſa, der Günſtling des Cicero, und anderer edler Römer, die der philoſophiſchen Muſe huldigten. Auch er war mehr kritiſcher Gegner der Stoiker, als ſkeptiſcher Akademiker. Von ſeinen Zuhörern ſind Antiochus, der zu Alexandria lehrte, und deßen Bruder Ariſto Chius, am be-

bekänteſten geworden. Der erſtere war ein vertrauter Freund des Lucullus und Atticus. Seinem eigenen Vorgeben nach wollte er zwar die ächte alte Akademie wiederherſtellen; indeſſen hat er unter dieſer nicht den reinen Platonismus verſtanden; ſondern einen Eklekticismus, ein Syſtem, das die Tugenden der Platoniſchen, Ariſtoteliſchen und Stoiſchen Philoſophie vereinigen, und ihre Widerſprüche ausgleichen ſollte. Ariſto Chius war ein eifriger Vertheidiger der ſtoiſchen Moral. Um dieſe zu ſichern, ſchien ihm die Behauptung einer objektiv gewißen Erkentniß nothwendig, ob er gleich die Logik und Metaphyſik in Hinſicht auf ihre theoretiſche Evidenz zu den unbegreiflichen Gegenſtänden rechnete.

S. über Klitomachus *Cic.* Quaeſt. Tusc. III, 22 IV, 6. Im Lucullus (102 – 104) legt ihm Cicero ganz die philoſophiſche Denkart des Karneades bey. Ueber Philo und Antiochus: *Cic.* Quaeſt. Acad. lib. I. IV, 4. *Sext* Hypot. Pyrrhon. I, 33 220. 235. Euſeb. de praep. ev. XIV, 9. Ueber den Ariſto *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 42. Q Tusc. V, 30. De fin. b. et m. IV, 17. De legg. I, 13. *Diog.* Laert. VII, 161 ſq. *Seneca* ep. 89. 94. Vergl. die Noten zu den vorhergehenden §§.

Elfte Epoche

der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte des Pyrrhonismus.

Quellen: Die Werke der Alten, aus welchen wir die Kentniß der Akademiſchen Philoſophie ſchöpfen, ſind auch ohne Ausnahme die Quellen zur Geſchichte des Pyrrhonismus. S. die Literarnotizen vor dem nächſtvorhergehenden Abſchnitte. Beſonders aber gehören hieher die Lebensbeſchreibungen des Pyrrho und des Timon aus Phlius beym Diogenes Laertius (lib. IX), und als Hauptquelle die Werke des Sextus Empirikus. Von dem verlornen Werke des Aeneſidemus aus Kreta über die ſkeptiſche Kunſt in acht Büchern ſteht ein unvollſtändiger und zum Theile unbrauchbarer Auszug

in

in *Photii* Biblioth. Cod. CCXII p. 379 — 281 (ed. Hoeſchel. Aug. Vindel. 1601). —. *Philoſtrati* Vitae Sophiſtarum Opp. ed. Paris 1708.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Außer den bey dem vorherigen Abſchnitte angeführten verdienen noch nachgeleſen zu werden: *Bayle* Dict. crit. Art. *Pyrrhon. Timon. Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I p. 1320. *Idem* de *Pyrrhone* a Scepticismi vniverſalis macula abſolvendo in den Miſcellan. hiſt. philoſ. n. 1. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. II. S. 332. Die ſchätzbarſten und gründlichſten Erläuterungen des Pyrrhonismus verdanken wir aber der gelehrten Forſchung und dem philoſophiſchen Scharfſinne des Hrn. Dr. Ständlin S. Geſch. und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 281 ff.

§. 420.

Die allgemeinen Urſachen, welche unmittelbar nach der Epoche des Ariſtoteles und der ältern Akademie den Skepticismus erzeugten, ſind ſchon oben berührt worden. Beſondre aber, und welche vorzüglich zu ſeiner Vollendung in wiſſenſchaftlicher Hinſicht beytrugen, lagen in dem philoſophiſchen Charakter des Pyrrho, aus Elis im Peloponnes, eines

höchſt

höchſt merkwürdigen Zeitgenoſſen des Ariſtoteles, der das Haupt einer zahlreichen Schule entſchiedner Skeptiker wurde, ob er gleich nicht für den Urheber des eigentlichen Skepticismus zu halten iſt, als welcher ſchon vor ihm exiſtirte, und nur vor ihm deutlicher und vollſtändiger entwickelt wurde. Pyrrho hatte die dogmatiſch philoſophiſchen Syſteme ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen kennen gelernt. Die Sage nennt als ſeinen vornehmſten Lehrer den Anaxarchus aus Abdera, einen Schüler des Demokrit, mit welchem zugleich Pyrrho den Alexander auf deßen Eroberzuge durch Aſien begleitete. Mit der Megariſchen Dialektik ſoll ihn Dryſo, ein Sohn des Stilpo, bekant gemacht haben. Aber Pyrrho fand weder die Befriedigung, welche ihm der Dogmatismus verhieß, noch konte ihm das bloß dialektiſche Vernunftſpiel der Megariker Intereſſe abgewinnen; vollends die Sophiſten verachtete er herzlich. Er gab ſich alſo der Ungewißheit preiß, und glaubte bey dieſer allein die wahre Gemüthsruhe des Weiſen zu erhalten. Dieſe Gemüthsruhe beſtand in dem höchſten Grade des Indifferentismus. Daher war ihm auch ſein Skepticismus ſelbſt gleichgültig, und er hat nichts ſchriftliches darüber hinterlaſſen. Die Alten erwähnen eines Lobgedichts auf den Alexander, deßen Entſtehungsgrund ſehr dringend geweſen ſeyn mag. Ueber ſeinen ausgezeichneten philoſophi-

ſophiſchen Geiſt iſt im hiſtoriſchen Alterthume Eine Stimme, und nach einigen Thatſachen aus ſeiner Lebensgeſchichte zu urtheilen, erwarb er ſich nicht nur durch dieſen, ſondern auch durch ſeine ſittliche Art zu denken und zu handeln das Wohlwollen und die Achtung ſeiner Zeitgenoſſen in einem ſehr hohen Grade. Er lebte ganz für die Muſe der Betrachtung, mied das Geräuſch der Geſellſchaft, und zog ſich auf ſich ſelbſt zurück, unempfindlich für die Freuden, wie für die Leiden, welche das Leben ſie herbeyführte. Seine Landsleute gaben ihm dadurch einen ehrenvollen Beweis ihrer Werthſchätzung, daß ſie ihm die Würde eines Oberprieſters ertheilten, und alle Philoſophen von öffentlichen Abgaben befreyten. Selbſt die Athenienſer ſollen ihm das Bürgerrecht verliehen haben. Die Sage erzählt freylich von ſeinem Betragen im gemeinen Leben manche Sonderbarkeiten, die ihn, falls ſie wahr wären, von einer lächerlichen Seite darſtellen müßten; z. B. daß er, da er alle Vorſtellungen von Gegenſtänden für trügeriſch gehalten, auf Abgründe zugegangen, entgegenkommenden Wagen nicht ausgewichen ſey, mit abweſenden Freunden geſprochen habe, als ob ſie gegenwärtig wären u. dgl. Dieſe Sagen ſind aber wohl für Erdichtungen zu erklären; ſie vertragen ſich weder mit den vorher angeführten Factis aus ſeinem Leben; noch mit einem Zeugniße des Aeneſidem, der den Pyrrho von al-

ler Albernheit frey ſpricht; noch ſind ſolche Handlungen überhaupt einem verſtändigen Manne, wofür Pyrrho doch von dem Alten, namentlich ſeinen Zeitgenoſſen, gehalten wurde, zuzutrauen. Auch würde Pyrrho, wenn jene Sagen gegründet wären, zu aller Theilnahme an den praktiſchen Verhältnißen des geſellſchaftlichen Lebens ungeſchikt, und am wenigſten zu der Rolle eines Begleiters des Alexander während deſſen Kriegszugs fähig geweſen ſeyn. Vermuthlich wurden jene Sagen theils durch ſeine Philoſophie ſelbſt, bey der, wenn ſie aus der ſpeculativen Religion in die wirkliche Welt übertragen wurde, ein Benehmen, wie das erwähnte, allerdings conſequent geweſen wäre; theils auch in der That wohl durch die Gleichgültigkeit und Apathie des P. veranlaßt, die eine Folge ſeiner philoſophiſchen Denkart war, ob ſie gleich gewiß nie ſich auf eine ſo ungereimte Weiſe zeigte, wie erzählt wird. Pyrrho wurde auf Befehl des Alexander getödtet, weil er die Hinrichtung eines perſiſchen Satrapen von dieſem begehrt hatte. Inzwiſchen hatte er ein Alter von neunzig Jahren erreicht, wo ihm die Todesſtrafe weniger empfindlich ſeyn konnte.

Hr. Meiners nennt unrichtig Elea als den Geburtsort des Pyrrho. (Grundriß der Geſch. d. Weltw. S. 139. — Daß Pyrrho nicht Urheber des Scepticismus war, ſagt Sextus

tus ausdrücklich (Hypotyp. Pyrrhon. I, 3. Nur verſchweigt er die Vorgänger. cf. *Sext.* adv. Mathem. I, 272. 281. 305. *Diog.* Laert. lib. IX. *Ariſtocl.* ap. Euſeb. praep. evang. XIV, 18.

§. 421.

Da Pyrrho ſelbſt keine ſchriftliche Denkmäler ſeiner Philoſophie hinterlaſſen hat, ſo kann man allein nach den noch übrigen hiſtoriſchen Angaben ſeiner Freunde und Nachfolger die Beſchaffenheit dieſer im Allgemeinen beſtimmen. Er leugnete ſchlechthin alle Möglichkeit einer wahren Erkentniß für den Menſchen; hob die Gültigkeit nicht nur des Zeugniſſes der Sinne, ſondern auch der Ausſprüche der Vernunft auf; erklärte folglich jede Wiſſenſchaft für ungewiß, und ſelbſt die Behauptung, daß Alles ungewiß ſey. Um ſeinen Skepticismus zu begründen, gebrauchte er insbeſondre zehn Argumente, die in der Folge von den ſpätern Pyrrhoniern vermehrt wurden, aus denen die Subjectivität und Relativität der Erkentniß, und der gänzliche Mangel abſoluter Wahrheit derſelben, erhellen ſollte. Dieſe Argumente dienten als Gemeinplätze, deren Anwendung zur Beſtreitung der Gültigkeit menſchlicher Erkentniß

das unterſcheidende Merkmal der Pyrrhoniſten wurde. Sie wurden von den Schülern und ſpätern Anhängern des Pyrrho, dem Timon, Aeneſidem, Numenius, Nauſiphanes, und andern, in ihren Schriften weiter ausgeführt, und am umſtändlichſten und lehrreichſten hat ſie Sextus Empirikus in ſeinen Pyrrhoniſchen Hypotypoſen dargeſtellt. Die folgenden Pyrrhonier bis auf Sextus mögen auch durch fleißigere Bearbeitung, und mehrſeitige Anwendung derſelben, beygetragen haben, ſie zu der Deutlichkeit und logiſchen Vollendung zu erheben, mit welcher ſie Sextus vorgetragen hat, Pyrrho ſelbſt aber ſchwerlich ſchon vortrug.

§. 422.

Nach dem Sextus waren die zehn Gemeinplätze, von welchen das ſkeptiſche Raiſonnement des Pyrrho ausgieng, dieſe: Erſtlich: Die Wahrnehmung der Beſchaffenheit der äußern Gegenſtände richtet ſich bey den Menſchen und den verſchiedenen Thieren, ſelbſt bey demſelben Menſchen und demſelben Thiere zu verſchiedenen Zeiten, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der ſinnlichen Organiſation, hauptſächlich der edlern Sinnenwerkzeuge, und ihres momentanen Zuſtandes und Verhältniſſes

zu

zu den Objecten. Daher ſind die Empfindungen von denſelben Gegenſtänden bey Menſchen und Thieren, und die Wirkungen der Gegenſtände auf dieſe, unendlich verſchieden. Es läßt ſich nur wahrnehmen, wie ein Gegenſtand einem Subjecte erſcheine, nicht, wie er an ſich ſey, und die Uebereinſtimmung einer Wahrnehmung mit dem Gegenſtande ſelbſt kann nie erwieſen werden. Ein jeder kann nur die ſubjective Wahrheit der Empfindung beweiſen, nie die objective. Zweytens: So groß die Verſchiedenheit der ſinnlichen Wahrnehmung bey verſchiedenen Thieren iſt; eben ſo groß iſt ſie auch bey den verſchiedenen Menſchen unter einander ſelbſt. Dieſe unterſcheiden ſich in den körperlichen und geiſtigen Anlagen, in ihren Neigungen und Abneigungen; alſo müſſen auch die Dinge ganz verſchiedene Eindrücke auf ſie hervorbringen; wodurch verſchiedene Empfindungen, Neigungen, Ideen und Meynungen erzeugt werden. Alles dies beſtätigt den Satz: daß wir nur Erſcheinungen ſubjectiv, nicht Dinge an ſich objectiv, erkennen. Eine Uebereinſtimmung aller Menſchen in gewißen Vorſtellungsarten widerſpricht der Erfahrung; eine Uebereinſtimmung der Meiſten kann möglicherweiſe nicht bemerkt werden. Selbſt die Streitigkeiten der dogmatiſchen Parteyen der Philoſophen liefern dafür einen Beweis. Drittens: Auch die Verſchiedenheiten der Sinne des

Menſchen berechtigen zu dem Schluße, daß wir die äußern Gegenſtände nicht an ſich zu erkennen vermögen. Jeder Sinn zeigt eine andere Eigenſchaft des wahrgenommenen Objects; vielleicht hat dieſes nur Ein Merkmal überhaupt, und ſcheint uns mehr zu haben, weil wir es durch mehr Sinne wahrnehmen; vielleicht hat es Merkmale, die gar nicht von uns wahrgenommen werden können. Daß die Natur der Sinnlichkeit mit der Natur der Gegenſtände übereinſtimme, iſt eine unerwieſene und unerweisliche Behauptung. **Viertens:** Nicht minder ſind die **Umſtände**, unter denen Jeder wahrnimmt, Urſachen der verſchiedenſten oft geradezu einander entgegengeſetzten Vorſtellungen und Urtheile über dieſelben Gegenſtände. Geſundheit, Krankheit, Wachen, Schlaf, Jugend, Alter, Freude, Traurigkeit, Liebe, Haß, u. ſ. w. ändern und modificiren die Vorſtellungsarten. Von der ſubjectiven Vorſtellungsart unter beſtimmten Umſtänden kann alſo Niemand auf die des Andern unter anders beſtimmten Umſtänden ſchließen. Das Kriterium des Objectivwahren wird immer vermißt. **Fünftens:** Die Verſchiedenheiten des **Orts**, der **Lage**, der **Diſtanz**, ändern bey Jedem die Beſchaffenheit der Wahrnehmung. Ein Gegenſtand, z. B. ein Schiff, ſcheint in der Ferne klein und unbeweglich, das in der Nähe groß und in voller Bewegung ſich zeigt. Jeder nimmt

aber

aber das Object ſeinem Orte, ſeiner Lage und Diſtanz nach, auf eine Art wahr, wie es der Andere nicht wahrnimmt. Sechstens: Wir empfinden die Gegenſtände nicht rein, wie ſie für ſich ſelbſt ſind, ſondern immer mit andern verbunden und gemiſcht; deswegen können wir auch keine Vorſtellung von ihnen für ſich ſelbſt erhalten. Das Geſicht z. B. wird ſtets mit Wärme oder Kälte, die Stimme in feiner oder dicker Luft, wahrgenommen. Selbſt die ſubjectiven Organe der Sinnesempfindungen ſind Miſchungen, wodurch ſubjectiv die Empfindung von den Objecten afficirt wird. Daher kann kein Gegenſtand für ſich erkannt werden. Siebentens: In der Zuſammenſezzung erſcheinen die Gegenſtände anders, als wie in der Auflöſung ihrer elementariſchen Theile. Wir erkennen alſo niemals die Objecte ihrem eigentlichen Weſen nach. Achtens: Alle Gegenſtände werden von uns in einer gewißen Relation wahrgenommen. Sie ſind einander entweder gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich; ſie verhalten ſich zu einander, wie Gattungen und Arten; ſtehn alſo immer in Beziehungen auf einander. Sogar ein Beweis, daß es auch abſolute Dinge gebe, beweiſt die Relation derſelben; er ſetzt voraus, daß ſie in Beziehung auf die Vorſtellungsart gewißer Menſchen es nicht ſind. Neuntens: Die Verſchiedenheit unſerer Urtheile hängt auch davon

ab, ob uns die Objecte ſelten oder häufig erſcheinen. Zehntens: Dazu muß man noch die hergebrachten Einrichtungen bey Völkern, Geſchlechtern und Individuen, die Geſetze, die Gewohnheiten, die Vorurtheile von Andern eingepflanzt, den Aberglauben, die Meynungen und Raiſonnements der dogmatiſchen Philoſophen, in Erwägung ziehn, die vollends mitwirken, eine reine Wahrheit der Erkentniß unmöglich zu machen. Aus allen dieſen ſkeptiſchen Gründen folgt alſo der Schluß: Daß keine objective wahre Erkentniß exiſtiren könne; der Menſch überhaupt nichts wiſſe; und auch das nicht wiſſe, daß er nichts wiſſe. Was der Philoſoph hierbey zu thun habe, ſey, ſeinen Beyfall zurückzuhalten (εποχη). Dadurch könne er ſich allein in die gleichgültige Gemüthsruhe (ατραξιαν), die durch nichts erſchüttert werde, und das einzig mögliche Ziel alles Philoſophirens ſey, einwiegen.

Die im §. angegebnen vom Pyrrho, oder doch den ältern Pyrrhoniern, gebrauchten ſkeptiſchen Argumente (τροποι της εποχης) ſind weitläuftiger entwickelt vom Sextus im erſten Buche der Pyrrhoniſchen Hypotypoſen. Sie betreffen noch alle bloß die Trüglichkeit der ſinnlichen Wahrnehmung. Der Skepticismus griff aber weiter um ſich, und verbreitete ſich auch über die Gültigkeit der Vernunfterkenntniß.

§. 423.

§. 423.

Die Anhänger des Pyrrhonismus empfingen nach dem Geiſte und Zwecke ihrer Philoſophie mehrere Beynamen. Sie wurden Skeptiker, Aporetiker, Zetetiker (σκεπτικοι, ἀπορητικοι, ζητητικοι) genannt, die zweifelnd die Wahrheit ſuchten, und immer die Wahrheit bezweifelten. Weil ſie nie entſchieden, und ihren Beyfall ſtets zurückhielten, hießen ſie Ephektiker (ἐφεκτικοι). Aber auch dieſe wiſſenſchaftlichen Parteynamen wollte einer von ihnen, ein gewißer Theodoſius, als dem Charakter ihres Philoſophirens widerſtreitend, nicht gelten laſſen. Es könne nie von der Denkart des Einen auf die Denkart des Andern geſchloſſen werden; man dürfe alſo nicht eine Partey in Hinſicht auf ihre philoſophiſche Vorſtellungsart mit einem gemeinſchaftlichen Namen bezeichnen; ohnehin erkenne die Pyrrhoniſche Schule weder einen Satz, der zum charakteriſtiſchen Merkmale dienen könne, noch ſey Pyrrho als ihr erſter Urheber zu betrachten, ſo daß ſie darum ſeinen Namen führen möchte.

§. 424.

Die Geſchichte hat von dem nächſten Fortgange und der fernern Ausbildung des Skepti-

cismus nach dem Pyrrho nur wenig und ſehr unbefriedigende Notizen aufbewahrt. Diogenes Laertius, der die Reihe der Pyrrhonier bis zum Sextus herzählt, zählt ſie nach ſeiner Gewohnheit, wie ein literariſcher Compilator, her, ohne auf das individuelle wiſſenſchaftliche Verdienſt der einzelnen Glieder der Reihe die erforderliche Rückſicht zu nehmen; und auch Sextus entwickelt die ſkeptiſche Kunſt als ein Ganzes theoretiſch; meldet aber nicht hiſtoriſch; beyläufige Bemerkungen abgerechnet, ihre ſucceſſive Entſtehungsart. Die vom Diogenes verzeichnete Reihe der Pyrrhonier iſt dieſe: Eurylochus; Hekatäus von Abdera; Nauſiphanes von Teos; Timon von Phlius — Schüler des Timon: Dioskorides aus Cypern; Nikolochus aus Rhodus; Praylus aus Troas; Euphranor aus Seleucia; Eubulus aus Alexandria, Schüler des Euphranor; Ptolemaeus von Cyrene, Schüler des Eubulus; Sarpedon und Heraklides, Schüler des Ptolemaeus; Aeneſidemus von Gnoſſus, Schüler des Heraklides; Zeuxippus, Schüler des Aeneſidem; Zeuxis, Schüler des Zeuxipp; Antiochus aus Laodicea, Schüler des Zeuxis; Menodotus aus Nicomedien, und Theodas aus Laodicea, Schüler des Antiochus; Herodot von Tarſus, Schüler des Menodot; Sextus Empiricus,

Schü-

Schüler des Herodot; und des Sextus Schüler Saturnimus und Cyrhenas.

Diog. Laert. lib. IX, 69 ſq. *Sext.* Emp. Hypotyp. Pyrrhon. I, 15 ſq. et ibi Fabric. *Euſeb.* Praep. evang. XIV, 18. *Photii* Bibl. Cod. CCXII. Seine literariſchen Nachrichten von den einzelnen Skeptikern, und der Geſchichte des Skepticism überhaupt, ſchöpfte Diogenes aus den Werken des Hippobotus und Sotion, vielleicht auch des Sextus. Vergl. Ständlin's Geſch und Geiſt d. Skepticismus B. I S. 286 ff.

§. 425.

Timon von Philus war der berühmteſte unter den Schülern des Pyrrho ſelbſt. Seine Skepſis wurde dem Rufe und Anſehn der ältern dogmatiſchen Schulen und ihrer damals lebenden Anhänger um ſo furchtbarer, je mehr ſeine gallſüchtige Laune ſie in das Gewand der Satire und des Spottes kleidete. Timon focht ohne Unterſchied die ältern philoſophiſchen Syſteme, und die Perſönlichkeit ihrer Urheber und Freunde, an. Seine σιλλοι waren die Xenien des griechiſchen Alterthums. Er glaubte, hierinn alles wagen zu dürfen, weil er mit eben der Geiſſel, womit er Andre mishandelte, auch ſich ſelbſt nicht verſchonte. Anfangs bildete er ſich

zu Megarae unter der Anleitung des Stilpo; nachher wurde er mit dem Pyrrho zu Elis bekannt, und deßen vertrauteſter Zögling. Die Alten rühmen ſeinen Fleiß, ſeine ausgebreiteten philoſophiſchen Kentniße, und die philoſophiſche Gleichmüthigkeit, mit welcher er auf alles herab ſah, was die Menge in Bewunderung, Unruhe, Betrübniß und Schrecken ſetzt. Er erreichte, wie ſein Lehrer, ein ſehr hohes Alter.

Von den zahlreichen Werken des Timon hat ſich keines erhalten; ein Verluſt, der beſonders in Anſehung der σιλλων zu bedauern iſt, die wir nur aus einzelnen Nachrichten anderer Schriftſteller, z. B. des Diogenes Laertius, des Lucian, u. w. kennen. Die σιλλοι beſtanden aus drey Büchern; von denen das erſte erzählend, die beyden andern dialogiſch waren. In den Dialogen war Xenophanes aus Kolophon der Hauptgegenſtand des Timon'ſchen Witzes. Aus einem itzt ebenfalls verlornen Werke des Ariſtokles, eines Peripatetikers, über die Philoſophie hat Euſebius (de praep. ev. XIV. 18). Nachrichten von Timon's Lehren, nebſt einer Widerlegung derſelben vom Ariſtokles, aufbewahrt.

§. 426.

Der Angabe des Ariſtokles beym Euſebius zufolge lehrte Timon, daß die Glückſe-

lig-

ligkeit von der echt philoſophiſchen Denkart über die Gegenſtände, und einem dieſer gemäßen Verhalten gegen dieſelben, abhange. Ueber die Natur der Gegenſtände aber könne nichts entſchieden werden, weder ob, noch was und wie ſie ſeyen oder nicht ſeyen. Den Empfindungen könne man weder trauen, noch könne man ſie geradezu für trüglich erklären. Man dürfe ſich alſo auf keine Seite der Erkentniß beſtimmt hinneigen, ſondern müſſe den Beyfall zurückhalten, und dadurch allein ſey es möglich, die Ruhe des Gemüths (ατραξιαν) zu gewinnen, welche das Ziel des Weiſen ſey. Es iſt zweifelhaft, ob Timon's Skepticism ſich auf das Daſeyn gewißer Thatſachen des Bewußtſeyns erſtreckt habe. Inzwiſchen wird es aus der Widerlegung des Ariſtokles nicht unwahrſcheinlich.

Die Argumentation des Ariſtokles gegen den Pyrrhonismus iſt überaus ſcharfſinnig und treffend, und enthält, wie auch Hr. Stäudlin bemerkt, der ſie umſtändlich ausgehoben und dargeſtellt hat, alles, was ſich mit Grunde gegen denſelben vorbringen läßt. Im Weſentlichen läuft ſie auf folgende Momente hinaus: Erſtlich: Wenn die Pyrrhonier einen Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum leugnen; ſo behaupten ſie, daß die Gegner dieſer Meynung irren, ſie ſelbſt aber Recht haben; eben dadurch geben ſie einen Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum zu. Zweytens: Leugnen ſie

allen Unterſchied zwiſchen den Dingen, ſo leugnen ſie den Unterſchied zwiſchen ihnen ſelbſt und andern Menſchen, zwiſchen ihrer Philoſophie, und andern Philoſophiren. Dennoch ſpotten ſie über die letzten. Drittens: Wenn gar kein Unterſchied zwiſchen den Dingen iſt, ſo iſt auch kein Unterſchied zwiſchen Verſchiedenſeyn und Nichtverſchiedenſeyn; zwiſchen Ja und Nein; ſo wird alle Unterſuchung aufgehoben; und die Kunſt der Pyrrhonier erſcheint als ſich ſelbſt widerſprechender Wahnſinn. Viertens: Jemand muß entweder etwas annehmen, oder nichts. Im letztern Falle iſt nicht mit ihm zu diſputiren; im erſtern Falle geht er ins Unendliche zurück, oder bleibt bey einem Satze ſtehn. Geht er ins Unendliche zurück, kann man wiederum nicht mit ihm diſputiren, da wir das Unendliche nicht kennen. Nimt er einen Satz an, ſo kann er nicht behaupten, Etwas ſey zugleich wahr und falſch; denn damit würde er ſetzen, daß er Etwas und zugleich nichts ſage. Nimmt er hingegen an, daß er etwas Falſches ſage, ſo verlangt er ſelbſt hierinn Glauben. Fünftens: Um zu wiſſen, daß Alles ungewiß ſey, muß man vorher wiſſen, was gewiß ſey. Die Pyrrhonier ſetzen auch in ihren skeptiſchen Argumenten gewiße Dinge, als gewiß, z. B. die Verſchiedenheit der Thiere, der Sinne, der Oerter u. w. und folgern erſt daraus, daß Alles ungewiß ſey; wobey ſie in einen offenbaren Widerſpruch mit ſich verfallen, indem ſie dies aus etwas folgern, was ſie doch vorher als gewiß annahmen.

Sechs-

Sechstens: Der Pyrrhonismus iſt ganz zwecklos, und, wenn er einen Zweck hat, ſo iſt es ein ſchändlicher Zweck. Er heilt nicht von Thorheiten; er beſſert nicht; vielmehr zerſtört er das bürgerliche Leben, hebt alle Moralität und Rechtlichkeit auf, und macht die Menſchen einander furchtbar und gefährlich. Siebentens: Die praktiſche Vorſchrift, welche Pyrrho und ſeine Schule unerachtet ihres Skepticismus gaben, ſich nach den eingeführten Geſetzen, Sitten und Gewohnheiten im bürgerlichen Leben und Handeln zu richten, widerlegt ihren Skepticismus ſelbſt; ſo wie denn ſie überhaupt, wenn ſie in die wirkliche Welt eintreten, und darin handeln, immer ihre Philoſopheme durch ihre eigene Praxis umſtoſſen. Der Pyrrhonismus vernichtet ſich alſo ſelbſt. Er iſt eine Philoſophie für Wahnſinnige.

§. 427.

Eine herſchende philoſophiſche Schule konnte, wie ſchon bemerkt iſt, die Pyrrhoniſche vermöge ihrer Art zu philoſophiren nicht werden. Sie hat immer nur einzelne Anhänger und Freunde gehabt, von denen nicht alle ſich vorzügliches Anſehn erwarben. So zeichnete ſich keiner der Pyrrhonier beſonders aus, die zunächſt in der Reihe auf den Timon folgen, bis

auf

auf den Aeneſidemus. Dieſer war aus der Inſel Kreta gebürtig, und lehrte zu Alexandria. Eines ſeiner Werke, das aus acht Büchern beſtand, über die ſkeptiſche Kunſt, machte in der Geſchichte der Pyrrhoniſchen Philoſophie Epoche. Auſſer einem Auszuge aus demſelben, welchen Photius aufbehalten hat, kommen auch beträchtliche Fragmente und Nachrichten über ſeinen Inhalt beym Sextus vor, der es für ſeine Darſtellung des Pyrrhonismus ſorgfältig mit benutzt hat. Aeneſidemus hatte es dem Tubero oder Lucius Piero, einem vornehmen Römer, zugeeignet. Er eifert darin gegen den Dogmatismus überhaupt, gegen den Akademismus, ſo ferne dieſer die alten dogmatiſchen Syſteme beſtritt, und doch dadurch, daß in ihm ſelbſt dogmatiſche Behauptungen aufgeſtellt wurden, auch mit ſich im Widerſtreite war. Ferner verbreitete er ſich, wie ſeine Vorgänger, über die Unbegreiflichkeit der Gegenſtände der Empfindung, über die Nichtigkeit des Begriffes der Cauſſalität, über das Ungegründete des Unterſchiedes zwiſchen Guten und Böſem; über die Nichtigkeit der von den Philoſophen angenommenen letzten Endzwecke des Menſchen, der Glückſeligkeit, des Vergnügens, der Klugheit u. ſ. w. Das Ziel der Philoſophie war ihm die Gemüthsruhe, die eine Folge entſchiedener Gleichgültigkeit gegen äuſſere Dinge iſt. Merkwürdig ſind beſonders

ſeine Gründe gegen die Gültigkeit des Begriffes der Cauſſalität, die wir auch noch am vollſtändigſten kennen. Er zeigte hier, daß wir oft die Urſache der Erſcheinung nicht einſahen, oder daß nicht alle in ihrer Meynung davon einſtimmten; daß oft Etwas für Urſache gehalten wird, ungeachtet andere Dinge eben ſo gut Urſache ſeyn könten; daß man Dingen oft eine Cauſſalität zuſchreibt, welche ihnen gar nicht eigen ſeyn kann; daß man oft eine Erſcheinung aus einer andern erklärt, die eben ſo unbekant iſt, wie jene, oder aus welcher ſich dieſe gar nicht erklären läßt; daß die Philoſophen in ihren Begriffen von den Elementen der Dinge, auf welche ſie doch, als die letzten Gründe, das Daſeyn und die Beſchaffenheit aller Erſcheinungen zurückführen, von einander abweichen; daß die Philoſophen nur Hypotheſen aufſtellen, und nicht auf die Gegengründe achten; daß ihre Argumentationen oft ihren eigenen Behauptungen widerſtreiten.

Photii. Bibl. p. 179—281; edit. Hœſchel. — *Sext.* Hypotyp. Pyrrhon. I, 17. ſq. adv. Mathem. VII, 349. Aeneſidemus ſcheint anfangs Dogmatiker geweſen zu ſeyn, und namentlich in der Phyſik ſich zu den Vorſtellungsarten des Heraklit und Epikur hingeneigt zu haben. Hieraus laſſen ſich zum mindeſten allein, wie auch Hr. Ständlin vermuthet, einige dogmatiſche Lehren erklä-

ren, die Sextus von ihm aus einem andern Werke, als das im §. erwähnte, anführt. Vergl. Ständlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 299 ff.

§. 428.

Unter den Folgen überhaupt, welche der Pyrrhonismus hatte, verdient der Einfluß ausdrücklich bemerkt zu werden, den er auf die Arzneywissenschaft äußerte. Mehrere Aerzte, in der Schule der Pyrrhonier gebildet, und mit dem Geiste ihrer Philosophie vertraut, wandten die skeptische Denkart zur Beurtheilung ihrer medicinischen Theorie an. Die verschiedenen Systeme derselben, welche schon damals [illegible] fanden, mußten auch den medicinischen Skepticismus begünstigen. Man hatte schon [illegible] gelernt, daß die rationale Medicin [illegible] große Anforderungen mache, und sich [illegible] viel anmaaße. Sie blieb nicht bloß bei [illegible] Erscheinungen der Krankheit, und ihren [illegible] die Sinne unmittelbar wahrnehmbaren [illegible] stehn; sondern sie sollte auch durch sichere [illegible] se die innern verborgenen Ursachen [illegible] Krankheitssymptome ergründen mit gleicher [illegible] den, wie die offenbaren. Es war [illegible] das Unstatthafte dieser Forderung oder [illegible]

ſung darzuthun. Eine andere Schule von Aerzten, die Schule der ſogenannten Empiriker, gewann dabey die Herrſchaft auf dem Gebiete der Medicin. Dieſe ſchränkten die Gültigkeit der Arzneywiſſenſchaft bloß auf die Kentniß der äuſſern Krankheitserſcheinungen und der in die Sinne fallenden Urſachen derſelben ein; nahmen aber die innern Urſachen der Krankheiten für ſchlechthin unbegreiflich, und durch Schlüße, die der Natur der Sache nach immer trüglich ſind, unergründlich an. Sie ſchrieben daher nur Regeln einer methodiſchen Beobachtung, und einer dieſer angemeſſenen und durch ſie beſtimmten Behandlungsart, der Krankheiten vor. Daher ſie auch den Beynamen Methodiker zur Unterſcheidung von den dogmatiſchen Aerzten erhielten. Als der Stifter dieſer mediciniſchen Schule wird Akron von Agrigent genannt, und ſie blühte am meiſten in den beyden erſten Jahrhunderten nach C. Geb. Mehrere ihrer Anhänger, wie Menodotus von Nikomedien, Sauromatus, Cythenas, Theodas und Sextus, giengen völlig zum Skepticismus über, und nichts war leichter und natürlicher, als dieſer Uebergang. Das charakteriſtiſche Merkmal in der Theorie dieſer ſkeptiſchen Aerzte war, daß ſie die Unbegreiflichkeit der verborgenen Urſachen der Krankheitserſcheinungen bezweifelten, welche die Empiriker dogmatiſch behaupteten.

C. Sprengel's Geſchichte der Arzneykunde B. I. S. 402. ff. — Ständlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 374. ff.

§. 429.

Die Geſchichte des Pyrrhonismus ſchließt ſich mit dem Sextus Empirikus, einem Arzte, der wahrſcheinlich gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts nach C. Geb. blühte, und mit einer ſeltenen Gelehrſamkeit philoſophiſchen Scharfſinn, Witz und Laune in einem hohen Grade verband. Er war es, der in ſeinen Werken die ſkeptiſche Kunſt in der höchſten Vollendung darſtellte, welche ſie im Alterthume erreicht hat, der ihre Anwendung auf alle damals cultivirte Wiſſenſchaften und Kentniße, vorzüglich auf die ältern philoſophiſchen Syſteme, lehrte, und eben dadurch für uns nicht nur als einen der vorzüglichſten ſkeptiſchen Philoſophen, ſondern auch als hiſtoriſcher Schriftſteller für die alte griechiſche Philoſophie, ſchätzbar geworden iſt. Aus ſeiner Lebensgeſchichte iſt nichts bekannt, als daß er den Unterricht des Herodemus von Tarſus genoß, und den Saturninus, welchem Diogenes Laertius die Reihe der Pyrrhonier endet, zum Schüler hatte. Von

vom Sextus zwey Werke. Das erſte, die Pyrrhoniaiſchen Hypotypoſen, enthält eine Entwickelung des Pyrrhonismus überhaupt, und beſteht aus drey Büchern. Das andere, bekannt unter dem Titel: Gegen die Mathematiker, enthält elf Bücher, und iſt eine Anwendung der Pyrrhoniſchen Kunſt auf alle damals geltende philoſophiſche Syſteme, und andere Wiſſenſchaften und Erkentniße. Nur die ſechs erſten Bücher ſind gegen die Mathematiker gerichtet, mit welchem Namen Sextus, wie die Griechen gewöhnlich, die Lehrer der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Muſik und Aſtrologie bezeichnet. Die übrigen fünf beſtreiten die Logiker, Phyſiker und Ethiker. Sextus iſt, was ihm nicht geringe Ehre macht, in der Darſtellung der ältern philoſophiſchen Syſteme treu und wahr; er erſcheint überall als gründlicher fleißiger Forſcher und Kenner derſelben. Aber er zeigt auf der andern Seite auch ſeine Skepſis mit ſolchem Eifer, oft ſo treffend, und im Ganzen ſo intereſſant, daß man weder ſeiner Gelehrſamkeit, noch dieſer Skepſis, die Achtung verſagen kann. Manche ſeiner Kritiken und Einwürfe laſſen ſich freylich itzt leicht widerlegen; manche ſind ſogar ſo unbedeutend und grundlos, daß man ſie einem Sextus kaum zugetraut haben möchte. Inzwiſchen muß man auch bey der Beurtheilung ihres Werthes ſich in ſein Zeitalter und den Zuſtand der Philoſophie

in demselben versetzen; und zugleich darauf Rücksicht nehmen, daß Sextus nicht bloß für den kleinen Kreis erfahrner und geübter Denker, sondern für ein größeres Publicum schrieb, bey dem gewiße Arten von Kritiken und Argumenten zuweilen ein Gewicht haben, das ihnen bey jenen gänzlich fehlt.

§. 430.

In den Pyrrhonischen Hypotypos. stimmt Sextus zuvörderst den Unterschied der Dogmatiker, Akademiker und Skeptiker; den Begriff der skeptischen Kunst, und ihr Princip, den Zweck, welchen der Skeptiker, als solcher, verfolge. Die Skeptiker suchen Wahrheit, und hierinn liegt ihr eigenthümlicher Charakter; dagegen die Dogmatiker den wirklichen Besitz einer objectiven Wahrheit vorgeben; und die Akademiker schlechthin die Unmöglichkeit unsers Erkenntniß derselben behaupten. Das Princip der skeptischen Kunst ist: Daß jedem Grunde für ein Dogma ein eben so starker Grund wider daßelbe entgegen stehe. Die Skeptische Kunst selbst ist daher die Fähigkeit, Sinnenerscheinungen und Urtheile des Verstandes als Gründe und Gegengründe [illegible]

ſo entgegen zu ſetzen, daß das Reſultat eine entſchiedene Zurückhaltung des Beyfalls (εποχη) ſey, und die Folge derſelben eine völlige Gemüthsruhe (αταραξια). Die Skeptiker nehmen nach Sextus Empfindungen (Erſcheinungen der Sinne) als Thatſachen des Bewußtſeyns an, welche ſich nicht wegvernünfteln laſſen; aber ſie ſetzen nichts über die wirkliche Beſchaffenheit der Gegenſtände derſelben feſt, und alle ihre Urtheile ſollen nur ausdrücken, was ihnen ſubjectiv zu ſeyn ſcheint, nicht aber, was es ſey oder nicht ſey. Die Skeptiker können deswegen für keine beſondere philoſophiſche Partey gelten in dem Sinne, wo man zum Begriffe derſelben die Uebereinkunft in gewißen Sätzen, die Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt betreffend, fodert. Soferne aber mehrern eine gewiße Art zu denken gemeinſchaftlich ſeyn kann, wobey auch ein gemeinſchaftlicher Zweck ſtatt findet, können auch ſie für eine beſondere philoſophiſche Partey gehalten werden. Alſo können ſie auch weder für Logiker, noch für Phyſiker und Ethiker gelten, wenn dazu die Anerkennung gewißer objectiver Dogmen gehört; gleichwohl haben ſie auf jene Namen Anſprüche, ſofern ſie über logiſche, und phyſiſche und ethiſche Gegenſtände das Für und Wider darlegen. Die Skeptiker befolgen ferner keine Regel des Denkens, ſofern dadurch eine Erkenntniß als entweder wahr, oder falſch, beſtimmt werden ſoll; denn ſie bezweifeln

die Exiſtenz einer ſolchen Regel. Sie befolgen auch keine Regel des Handelns, wenn dieſelbe Erkentniße vorausſetzte, die als wahr, oder falſch, beſtimmt wären. Aber ſie haben doch eine Regel des Handelns, indem ſie Sinnenerſcheinungen als Thatſachen des Bewußtſeyns annehmen, und ſich in ihrem praktiſchen Verhalten danach richten, ob ſie gleich über die Gegenſtände jener Erſcheinungen nichts Beſtimmtes feſtſetzen. Sie halten es daher auch nicht für ihrer Art zu philoſophiren widerſprechend, die ſinnlichen Naturtriebe zu befriedigen, den eingeführten Geſetzen, Sitten und Gewohnheiten des Landes gemäß zu leben, Wiſſenſchaften, Künſte und Handwerke zu treiben. Der Zweck, den ſie bey ihrer Skepſis haben, ſey der einzige eines Philoſophen würdige. Er ſey die Ataraxie in Beziehung auf Meynungen überhaupt, die zwar der Skeptiker ſich nicht beſtimt als Zweck denkt und vorſetzt, die aber eine natürliche Folge der Zurückhaltung des Beyfalls iſt; und die Metriopathie in Beziehung auf ſolche Gefühle, Empfindungen und Triebe, die nicht weggeleugnet werden können. Die Skeptiker machen keine Anſprüche darauf, durch ihre Philoſophie über allen Schmerz erhaben zu ſeyn. Da ſie aber die Gegenſtände ſelben bezweifeln, ſo halten ſie nichts, was dere thun, für wirkliches Gut oder Uebel, plagen ſich noch weniger um

Güter und Uebel, und genießen alſo die gröſßte Ruhe, die für den Menſchen möglich iſt.

§. 431.

Als ſkeptiſche Mittel und Gründe der Zurückhaltung des Beyfalls giebt Sextus allgemeine, und beſondere an. Zu jenen rechnet er die Entgegenſetzung erſtlich derſelben Sinnenerſcheinungen gegen einander, daß z. B. ein Thurm in der Nähe viereckigt erſcheint, der in der Ferne rund erſcheint; zweytens der Urtheile über daßelbe Object gegen einander; z. B. daß eine Vorſehung ſey, weil die Regelmäßigkeit im Laufe der Geſtirne ſie beweiſe; daß keine Vorſehung ſey, weil es edeln Menſchen oft in der Welt ſchlecht, und Böſen gut gehe; drittens der Sinnenerſcheinungen und der Urtheile darüber, und umgekehrt; z. B. daß der Schnee weiß erſcheine, und nach der Meynung des Anaxagoras ſchwarz ſey; viertens der gegenwärtigen Zeit und der vergangenen und künftigen; z. B. daß eine Meynung, die itzt wahr ſcheine, vor dem Urheber derſelben eben ſo wahr an ſich war, wie itzt, gleichwohl nicht dafür gehalten ward; folglich ein Gegengrund, der itzt gegen eine Meynung nicht einleuchtet, noch künftig gefunden werden

könne; einer Meynung alſo darum noch nicht beyzupflichten ſey, weil man itzt keinen Grund gegen ſie vorzubringen habe. Zu den beſondern Gründen der Epoche rechnete Sextus die zehn ſkeptiſchen Argumente der ältern Pyrrhonier, die aber in jenen allgemeinen enthalten und bereits oben bemerkt ſind. Sie zeigen alle die Subjectivität und Relativität der menſchlichen Erkentniß. Zu den obigen zehn ſkeptiſchen Argumenten ſetzte ein ſpäterer Pyrrhonier, Agrippa, noch fünf, und ein Ungenannter noch zwey hinzu. Dieſe ſind folgende: Erſtlich: Von Parteyen, die mit einander über einen Satz ſtreitig ſind, kann keine der entſcheidende Richter ſeyn, eben weil jede eine beſtrittene Partey iſt, und ſelbſt gerichtet werden muß. Zweytens: Der Skeptiker kann in's Unendliche nach dem Grunde fragen, und dadurch beweiſen, daß es keinen letzten Grund gebe, der unmittelbar gewiß iſt. Drittens: Das Argument aus der Relation, das ſchon in den obigen Zehn gehörte. Viertens: Jeder Hypotheſe, als einem Poſtulate, kann der Skeptiker eine gleiche als Poſtulat für das Gegentheil entgegenſetzen. Fünftens: Der ſogenannte Diallelus, wo man zeigt, daß durch etwas bewieſen wird, welches ſelbſt vorher bewieſen werden muß. Die noch übrigen zwey [illegible] Erſtlich: Die Unbegreiflichkeit des Gegenſtandes durch ſich ſelbſt, die aus widerſtr[illegible]

Meynungen der Philoſophen über die Sinnengegenſtände und die Verſtandesobjecte offenbar erhellt. Zweytens: Die Unbegreiflichkeit des Gegenſtandes durch einen andern; denn man geräth dabey entweder in den Progreſſus in's Unendliche, oder in eine Hypotheſe, oder in den Diallelus, wodurch kein Gegenſtand begreiflich werden kann. Die philoſophiſche Stimmung überhaupt, welche der Skepticismus erzeugte, nennen die Skeptiker Aphaſie, das Nichtentſcheiden weder für Ja, noch für Nein.

Von dem Pyrrhonier Agrippa iſt weiter nichts bekannt. Nach dem Diogenes Laertius (IX, 106) folgt er in der Reihe der Pyrrhonier auf den Antiochus von Laodicea.

§. 432.

Von den Büchern des Sextus gegen die Mathematiker enthalten, wie ſchon erinnert worden iſt, nur die erſten ſechs eine Kritik der Diſciplinen, welche damals zu den Mathemen gerechnet wurden. Das erſte Buch betrifft die Grammatik nicht nur als Wiſſenſchaft der Form der Sprache, ſondern, in einem weitern Sinne des Wortes Grammatik, als Wiſſenſchaft hiſtoriſcher Beſchreibung überhaupt, alſo der Geographie, Geſchichte, Mytho-

thologie. Sextus bezweifelt, daß dieſe letzten Diſciplinen wirklich Wiſſenſchaften oder Künſte ſeyen, weil ſie unter gar keiner Regel ſtünden, und gar keine Kunſt zu ihrer Ausübung erfodert werde. Er beſtreitet aber auch ihre Gewißheit, weil es kein feſtes Kriterium gebe, um eine wahre oder falſche Beſchreibung oder Geſchichte nach demſelben zu unterſcheiden, und auch in der That die vorhandenen hiſtoriſchen Nachrichten und Schriften ſehr von einander abweichen und im Widerſpruche ſind. Das zweyte Buch gegen die Rhetorik ſpricht auch dieſer den Charakter einer Kunſt oder Wiſſenſchaft ab, leugnet einen beſtimmten Zweck derſelben, erklärt ſie für unnütz und ſchädlich, und überhaupt für ungewiß. Das dritte gegen die Geometer wirft dieſen vor, daß ſie von Hypotheſen ausgehen, die grundlos ſeyen, und daß ſelbſt aus dieſen Hypotheſen ihre Lehrſätze nicht folgen. Im vierten Buche wird gegen die Arithmetiker argumentirt. Sextus will zeigen, daß die Zahl Eins nichts ſey, und der Begriff derſelben ſich ſelbſt aufhebe. Die bloße Idee von Eins, ohne ein Ding, dem ſie zukomt, iſt die Idee von einem Nichts. Wird ein beſtimtes Ding Eins genannt, ſo ſind die andere Dinge nicht Eins. Man legt aber auch andern Dingen das Merkmal Eins bey. Dieſes komt alſo mehr Dingen zu; und wem mehr Dingen zukomt, iſt Viel und nicht Eins.

Die

fünfte Buch bestreitet die Gültigkeit der Astrologie. Das sechste betrifft die Musiker, die Theorie ihrer Kunst, und den Werth derselben.

§. 433.

In den beyden nächstfolgenden Büchern (dem VII und VIII) des genannten Werks geht Sextus zur Bestreitung der Logiker über. Er sucht hier darzuthun, daß die Existenz eines Kriteriums des Wahren überhaupt zweifelhaft sey, also auch die Existenz eines gültigen Beweises von einem Satze. Die Dogmatiker behaupten theils ein Kriterium des Wahren, theils leugnen sie es. Dieser Streit kann aber entweder entschieden werden, oder nicht. Kann er nicht entschieden werden, so hat der Skeptiker ein Recht, das Daseyn eines Kriterium's des Wahren dahin gestellt seyn zu lassen. Kann er entschieden werden; so setzt die Entscheidung wiederum ein Kriterium voraus, nach welchem sie erfolgt. Hier verfällt der Logiker aber in den Diallelos, indem er, um über das Kriterium des Wahren entscheiden zu können, schon ein Kriterium des Wahren erwiesen haben muß. Ferner: Zur Bestimmung des Kriterium's des Wahren komt es auf drey Puncte an: Wer richten soll? (μετρήσειν ὑφ' οὗ;)

ὧν;) Durch welches Gemüthsvermögen er richten ſoll? (κριτηριον δι' οὗ;) und: Nach welcher Regel er richten ſoll? (κριτηριον καθ' ὅ;) Der Menſch kann über Wahrheit nicht richten; die Dogmatiker haben von ihm keine gültige Wiſſenſchaft aufzuweiſen, weder von ſeinem Körper, noch von der Seele. Wollte man den Menſchen geradehin zum Richter annehmen, ſo geſchähe dies entweder ohne hinlängliche Gründe, oder aus ſolchen. Im erſtern Falle wäre man zu der Hypotheſe nicht berechtigt. Der andere Fall iſt unmöglich, weil die Wahrheit des Beweiſes einen Richter darüber vorausſetzt, und dieſer vermißt wird. Wer ſoll unter den Menſchen Richter ſeyn bey der ſo großen unter ihnen obwaltenden Verſchiedenheit der Meynungen? Soll es der Verſtändigere ſeyn; wie iſt dieſer zu beſtimmen? Soll es die Majorität ſeyn; wie iſt dieſe zu erkennen? Daraus erhellt ſchon, daß ſich auch über das Gemüthsvermögen nichts ausmachen laſſe, welches über das Wahre und Falſche in der Erkenntniß gerichtet werden ſolle. Die Sinnlichkeit kann darauf keinen Anſpruch haben, weil die ſinnlichen Wahrnehmungen ſich widerſtreiten, und das Daſeyn und die Beſchaffenheit ihrer Gegenſtände zweifelhaft ſind. Und die Natur des Verſtandes ſind die Dogmatiker uneinig. Noch weniger läßt ſich [illegible] ob der Verſtand über Dinge außer [illegible]

Mo-

Wahre oder Falſche beurtheilen könne, da die lebereinkunft der Vorſtellungen mit den Gegenſtänden nie zu erweiſen iſt. Was Sinnlichkeit und Verſtand, einzeln für ſich, nicht leiſten können, können ſie auch nicht in Verbindung leiſten. Das Reſultat alſo iſt: Man kann weder behaupten, daß es ein Kriterium des Wahren und Falſchen gebe, noch daß es keines gebe.

Eine ſcharfſinnige Beurtheilung dieſer ſkeptiſchen Argumente gegen die Logik S. in Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. II. S. 356. ff.

§. 434.

Das neunte und zehnte Buch des ſogenannten Werkes gegen die Mathematiker vom Sextus liefert eine Prüfung der ältern Phyſik. Die dogmatiſchen Lehren über die letzten Principien der Dinge, über die Götter, über das Thätige und das Leidende, über das Ganze und die Theile, über den Körper, über Raum und Zeit, über die Bewegung, über die Entſtehung und den Untergang der Dinge, über die Zahl, werden theils aus der Verſchiedenheit der Meynungen darüber, theils aus der Schwäche der Gründe dafür, oder dem Gleichgewichte der Gegengründe mit Recht erſchüttert.

Als Principien unterſcheiden ſchon die älteſten Philoſophen thätige und leidende. Da aber in der ältern Philoſophie der Begriff der thätigen Principien mit dem Begriffe der Götter zuſammenfließt, ſo muß die ſkeptiſche Kritik ſich zunächſt über die dogmatiſche Vorſtellungsart von den Göttern verbreiten.

§. 435.

In Anſehung des Begriffes von Göttern zeigt Sextus zuvörderſt mit vieler Gelehrſamkeit, wie mannichfaltig der Urſprung deßelben von den Philoſophen erklärt werde. Einige meynten, man habe das Daſeyn von Göttern für politiſche Zwecke erdichtet; die älteſten Volksherrſcher hätten ſich ſelbſt für Götter ausgegeben, um ſich größere Ehrfurcht zu verſchaffen. Andere meynten, man habe große Naturgegenſtände, wie Sonne und Mond, Flüße, Quellen u. a. vergöttert des Nutzens wegen, den ſie gewährten. Noch andere leiteten, wie Demokrit, den Begriff der Götter aus Einwirkungen gewißer ungeheurer Weſen her, die man für Götter gehalten, wiewohl man ihnen keine Unvergänglichkeit beylegte; oder aus Erſcheinungen menſchenähnlicher Geſtalten im

Träume, wie Epikur. Andre endlich laſſen den Begriff von Göttern aus Ahndungen der Seele im Schlafe oder Traume, und aus der Forſchung nach der Urſache der regelmäßigen Bewegung der Geſtirne entſtehen, wie Ariſtoteles. Alle dieſe Meynungen ſetzen entweder voraus, was erſt einer Erklärung bedarf; denn wenn man den Begriff von Göttern für eine Erfindung der älteſten Geſetzgeber oder Regenten anſieht, ſo bleibt die Frage übrig: wie dieſe zu dem Begriffe kamen? oder ſie ſind unglaubliche Hypotheſen, wie die Meynungen des Demokrit, und Epikur; die angenommene Vergötterung von Naturdingen ihres Nutzens wegen; die Ahndung von Göttern durch Divination. Daß der Begriff der Götter einer ſpeculativen Forſchung über die Urſache der Regelmäßigkeit der Welt ſeine Abkunft verdanke; dem widerſpricht die verſchiedene Beſchaffenheit dieſes Begriffes ſelbſt bey den verſchiedenen Völkern.

S. über dieſen und die nächſtfolgenden M. Stäudlins Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 448, wo die hierher gehörigen Stellen des Sextus wörtlich überſetzt ſind.

§. 435.

In der ſkeptiſchen Prüfung der Gründe für das Daſeyn von Göttern bemüht ſich Sextus vorläufig, ſeine Partey von politiſchen Fol-

gen zu verwahren, die eine freye Denkart über dieſen Gegenſtand nach ſich ziehen könte, zum mindeſten öfter nach ſich gezogen hatte. Die Skeptiker ſind nicht als Leugner und Verächter der vaterländiſchen Götter und des Dienſtes derſelben zu betrachten; ſie nehmen an der öffentlichen Religion mit allen übrigen Bürgern Theil; ihre Skeptik betrifft nur die dogmatiſche Philoſophie über die Götter. Unter den Dogmatikern aber heben einige die Exiſtenz der Götter ganz auf, wie **Diagoras von Melos, Theodorus Boryſthenites, Euhemerus, Kritias, Prodicus von Ceos, Protagoras von Abdera** u. a. gewißermaaßen auch **Epikur.** Die Skeptiker laſſen die Exiſtenz der Götter dahin geſtellt ſeyn, weil die Gründe dafür den Gründen dawider das Gleichgewicht halten. Andere Dogmatiker behaupten die Exiſtenz von Göttern, **erſtlich:** weil alle Völker daran glauben, und dieſer Glauben ſich auch immer erhält, ſelbſt bey den verſtändigſten unter den Menſchen, den Philoſophen; denn von den fabelhaften zum Theile ungereimten Traditionen über die Götter kan man keinen Einwurf gegen die Gültigkeit des allgemeinen Glaubens der Menſchheit an Götter hernehmen; **zweytens:** weil die Regelmäſſigkeit der Welt eine verſtändige Urſache derſelben fordert, die zugleich die oberſte, die vollkommenſte ſeyn muß, ſofern die Welt, als Reihe von Dingen, ein Glied voraus-

ſetzt, von dem ſie anhebt, und alles Vortreffliche in derſelben auf ihre Urſache als das Vortrefflichſte ſchlieſſen läßt; drittens: weil mit dem Atheismus alle Religion, alle Heiligkeit, alle Weißheit als die Wiſſenſchaft menſchlicher und göttlicher Dinge, alle Gerechtigkeit, alle Kentniß der Zukunft, ſoferne die Götter dieſe durch Zeichen andeuten, aufgehoben wird. — Aber dieſen Gründen ſetzten die Atheiſten ihrerſeits gleich ſtarke entgegen. **Erſtlich**: Sollen Götter exiſtiren, müſſen ſie **Thiere** ſeyn. Denn ein Thier iſt vortrefflicher, als das, was nicht Thier iſt; die Götter aber ſind das Vortrefflichſte; folglich ſind ſie Thiere. Als Thieren muß den Göttern ſinnliche Empfindung, Vergnügen und Misvergnügen, Veränderlichkeit, und mit derſelben Vergänglichkeit, zukommen. **Zweytens**: Ein **Gott** iſt entweder **endlich** oder **unendlich**. Wäre er unendlich, ſo wäre er auch **unbeweglich**; denn das Bewegliche rückt aus einer Stelle in die andere, iſt folglich an irgend einer Stelle, alſo endlich; demnach das Unendliche kann nicht beweglich ſeyn, und iſt es beweglich, ſo iſt es endlich. Wäre Gott unendlich, ſo müßte er auch **leblos** ſeyn. Denn die Seele (das Leben) müßte ſein Weſen zuſammenhalten; es gäbe alſo in dieſem ein Mittleres und Grenzen auf beyden Seiten. Im Unendlichen aber iſt nichts Mittleres, und nichts Aeußerſtes. Daher kann das Unendliche (Gott) nicht

beſeelt ſeyn. Gleichwohl wird Gott für beſeelt gehalten; er iſt alſo nicht unendlich. Allein Gott kann auch nicht endlich ſeyn. Das Endliche iſt ein Theil des Unendlichen, und das Ganze iſt vollkomner, als die Theile; dann iſt das Unendliche vollkomner als die Gottheit, die doch das Vollkommenſte von Allem ſeyn ſoll. Wenn aber Gott weder endlich, noch unendlich iſt, ſo iſt er — nichts. Drittens: Ein Gott iſt entweder körperlich oder unkörperlich. Iſt er unkörperlich, ſo iſt er unbeſeelt und unthätig; iſt er körperlich, ſo iſt er veränderlich und unſterblich; Gott ſoll aber unſterblich ſeyn. Es iſt alſo kein Gott. Viertens: Ein Gott muß ein lebendes und empfindendes Weſen ſeyn. Als ſolches muß er alle Glückſeeligkeit und alle Tugend beſitzen, weil ohne Tugend keine Glückſeeligkeit möglich iſt. Nun fehlen aber der Gottheit manche Tugenden z. B. die Enthaltſamkeit, die Geduld (deren Ausübung bey ihr gar nicht eintreten mag). Wenn ihr dieſe Tugenden fehlen, ſo wird ſie die entgegengeſetzten Laſter, da zwiſchen Tugend und Laſter kein Mittelding iſt, die Weichlichkeit, die Ungeduld, an ſich tragen. Dies anzunehmen, iſt ungereimt. Uebt Gott Enthaltſamkeit und Geduld, ſo muß es Dinge geben, die ihn beunruhigen und ſeinen Zuſtand verſchlimmern können; dann iſt Gott veränderlich und ſterblich; dies letzte findet nicht ſtatt, alſo auch das

Erſte

Erſte nicht. Dieſem Raiſonnement ſind noch ein paar andere ähnlich. Wenn Gott alle Tugend beſitzt, muß er auch tapfer ſeyn, Seelengröße, Klugheit haben, Kunſt beſitzen, einen guten Entſchluß faſſen können. Alle dieſe Tugenden der Gottheit aber ſetzen voraus, daß Dinge für ſie fürchterlich ſind, gegen welche ſie ſich tapfer vertheidigt; daß ihr unangenehme Zufälle begegnen können, über welche ſie ſich erhebt; daß ſie, als ein kluges Weſen, auch den Schmerz kenne; daß ſie ſich über ihr Thun und Laſſen bey ſich berathſchlage, alſo ihr manches in der Zukunft dunkel ſey, und ſie auch nicht wiſſen könne, ob ihr nicht der Untergang bevorſtehe; endlich daß ſie der Kunſt zu ihrer Erhaltung bedürfe. Gleichwohl würde aus allen dieſen Vorausſetzungen wiederum fließen, daß Gott veränderlich, ſterblich ſey, was er nicht ſeyn ſoll. Beſitzt Gott auf der andern Seite jene Tugenden nicht, ſo muß er die entgegengeſetzten Laſter an ſich tragen, welches widerſinnig iſt. Endlich fünftens: Gott iſt entweder körperlich oder unkörperlich. Aus den oben angeführten Gründen kann er nicht unkörperlich ſeyn. Iſt er aber körperlich, ſo iſt er ein zuſammengeſetzter elementariſcher Körper, und beſteht aus Feuer, Luft, Waſſer oder Erde. Dann iſt er ein lebloſes, unvernünftiges Weſen, und der Zerſtörung unterworfen. Das ſoll er nicht ſeyn. Es iſt alſo kein Gott. Einige

noch unbedeutendere atheiſtiſche Argumente, die Sextus vorbringt, ſind hier übergangen. Das Reſultat aus Gründen und Gegengründen das Daſeyn oder Nichtdaſeyn der Götter betreffend iſt: daß ſich weder Für noch Wider entſcheiden laſſe.

§. 437.

Auch in Anſehung des Begriffes der Cauſſalität ſucht Sextus den Skepticismus durch den Gegenſatz der Behauptungen für und wider zu bewähren. Eine philoſophiſche Partey bejahte die Cauſſalität; eine andere ihr entgegengeſetzte hob alle Wirklichkeit der Veränderung und eben damit alles urſachliche Verhältniß auf. Die Vertheidiger der Cauſſalität beriefen ſich auf folgende Gründe: **Erſtlich**: Giebt es einen Samen, eine erzeugende und zerſtörende Natur, ein Princip des Lebens und der Thätigkeit, eine Gottheit, ſo muß es auch eine **Urſache** geben. Daß Samen vorhanden ſind, aus denen Früchte und Geſchöpfe entſtehen, lehrt die unmittelbare Erfahrung; das Daſeyn einer Natur muß man folgern aus der zweckmäßigen Anordnung der Erſcheinungen, wie man aus vollendeten und angefangenen Statuen in einer Werkſtatt auf das Daſeyn eines Künſtlers ſchließen muß;

muß; eine Seele muß man annehmen, weil ſelbſt der, welcher ſie leugnet, beweiſt, daß er eine Seele habe; ein Gott muß ſeyn, weil es ſonſt an einem Regenten des Univerſums fehlen würde. Exiſtirten jene Dinge aber auch nicht, ſo müßte doch von der Nichtexiſtenz eine Urſache vorhanden ſeyn; alſo es giebt eine Urſache. Zweytens: Entſtehen und Untergehn, Abnahme und Zunahme, Bewegung und Ruhe, müſſen Urſachen haben. Exiſtirt keine Veränderung wirklich, muß auch davon eine Urſache ſeyn. Drittens: Giebt es keine Urſache, ſo entſteht alles überall, zu jeder Zeit, aus Allem, was eine ungereimte Behauptung iſt. Selbſt, wenn man ſetzt, es ſey keine Urſache, ſo ſetzt man das ohne Urſache, oder aus Urſache. Im letztern Falle widerſpricht man ſich ſelbſt; im erſtern verdient man keinen Glauben. — Dagegen brachten die Leugner der Cauſſalität folgende Gründe vor: Erſtlich: Der Begriff der Cauſſalität iſt ein Verhältnißbegriff; alle Verhältnißbegriffe werden nur gedacht, und exiſtiren nicht objectiv wirklich; alſo giebt es keine objective Cauſſalität. Zweytens: Wenn eine Urſache iſt, ſo muß ſie die Wirkung enthalten, indem ſie ſonſt nicht Urſache wäre. Nun exiſtirt aber das nicht, wovon die Urſache der Grund iſt, weil weder ein Entſtehn, noch ein Vergehn, weder Leiden, noch Bewegung, u. w. wirklich vorhanden iſt.

Drittens: Wenn eine Urſache iſt, ſo iſt entweder der Körper die Urſache des Körpers, oder das Unkörperliche des Unkörperlichen, oder der Körper des Unkörperlichen, oder das Unkörperliche des Körpers. Nun aber iſt weder der Körper die Urſache des Körpers, noch das Unkörperliche die Urſache des Unkörperlichen, noch der Körper des Unkörperlichen, noch das Unkörperliche des Körpers. Sextus bringt die Beweisgründe für dieſe Sätze, aus denen die Nichtexiſtenz der Cauſſalität geſchloſſen wird, im Folgenden vor.

Sext. Emp. lib. IX adv. Phyſ. s. 195 ſq.

§. 438.

Die Stoiker erklärten den Körper für die Urſache eines Körpers, und eines unkörperlichen Prädicats. So iſt das Meſſer ein Körper, der auf das Fleiſch als Körper wirkt, und das unkörperliche Prädicat Schneiden erzeugt. Diejenigen Dogmatiker, welche ein unkörperliches Princip der Welt annehmen, erklären das Unkörperliche für die Urſache des Körpers. Epikur nahm dagegen die Körper für Urſache der Körper, und das Unkörperliche für Urſache des Unkörperlichen. So ſind die Elemente die Urſachen der zuſammengeſetzten Körper, und die unkörperlichen Accidenzen der Grundkörper die Ur-

Urſachen von den unkörperlichen Accidenzen der zuſammengeſetzten Körper. Hierauf aber erwiedern die Gegner. Der Körper kann nicht die Urſache des Körpers ſeyn, weil beyde einerley Natur haben. Wenn der eine Urſache iſt, ſofern er Körper iſt, ſo iſt auch der andere, ſofern er Körper iſt, Urſache. Sind aber beyde Urſachen, ſo exiſtirt kein Leidendes und Wirkendes. Iſt alſo der Körper die Urſache des Körpers, ſo iſt überhaupt keine Urſache vorhanden. Aber auch das Unkörperliche kann nicht die Urſache des Unkörperlichen ſeyn, und zwar aus demſelben Grunde. Wenn beyde von gleicher Natur ſind, warum ſoll das eine Urſache genannt werden, und das Andere nicht? Alſo muß entweder das Körperliche das Unkörperliche, oder das Unkörperliche das Körperliche bewirken. Allein beydes iſt unmöglich. Das Wirkende muß, um wirken zu können, das Leidende berühren, und die leidende Materie muß berührt werden, um leiden zu können. Das Unkörperliche kann aber ſeiner Natur nach nicht berührt werden. Es giebt folglich überhaupt keine Cauſſalität. Der Skepticismus entſcheidet weder für noch wider die Cauſſalität.

Sextus entwickelt hernach noch die Art, wie Aeneſidem die obigen Argumentationen gegen die Cauſſalität ausgeführt habe. Er erwähnt auch außerdem noch anderer Gründe

gegen die Cauſſalität aus der Unmöglichkeit der Zunahme und Abnahme eines Dinges, der Veränderung überhaupt; aus der Unmöglichkeit, daß die Ruhe die Ruhe, die Bewegung die Bewegung, oder die Ruhe die Bewegung, und umgekehrt, hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß das Simultane das Simultane, und das Vorhergehende das Nachfolgende erzeuge; aus der Unmöglichkeit, daß eine Urſache, als zureichender Grund einer Wirkung, bald wirke, bald nicht wirke; aus der Unmöglichkeit, daß eine Urſache, die den Grund einer beſtimmten Wirkung enthalte, ganz verſchiedene Wirkungen hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß eine Urſache zugleich wirken und leiden könne. Es würde zu weitläuftig ſeyn, dieſe Raiſonnements einzeln zu erörtern. Sie beruhen auch zum Theile auf Prämiſſen, die erſt weiter unten begründet werden.

§. 439.

Mit der ſkeptiſchen Unterſuchung des Cauſſalitätsverhältniſſes hängt die Skepſis des Begriffs vom Ganzen und Theilen zuſammen. Sextus hat ſich ebenfalls ausführlich über ſie verbreitet. Die Meynungen der Dogmatiker waren hier mit einander im Widerſtreite. Die Stoiker unterſchieden das Ganze von dem Uni-

Univerſum; die Welt iſt ein Ganzes; aber das Univerſum begreift die Welt und den leeren Raum außer ihr; daher iſt das Ganze begrenzt, das Univerſum unbegrenzt. Epikur dagegen, ohne beſtimt das Ganze und das Univerſum zu unterſcheiden, erklärte die Natur für unendlich ſowohl in der Mannichfaltigkeit der Körper, als der Gröſſe des leeren Raums, die beyde in ihrer Unendlichkeit zuſammenſtimmen. Die Peripatetiker, welche den leeren Raum leugneten, prädicirten die Begriffe des Ganzen und des Univerſums nur von den Körpern. Auch über den Begriff des Theils war Streit unter den Dogmatikern geweſen. Epikur räumte dem Theile eine andere Beſchaffenheit ein, als dem Ganzen, dem Atome eine andre, als dem Concreten; der Atom iſt ohne Qualität; das Concrete hat Qualität. Die Stoiker behaupteten, der Theil ſey weder von dem Ganzen verſchieden, noch mit dem Ganzen einerley. Die Hand des Menſchen iſt nicht der Menſch, und doch iſt ſie nicht vom Menſchen verſchieden, weil nur mit der Hand der Menſch als Menſch gedacht wird. Aeneſidem, der Meynung des Heraklit zufolge, erklärte den Theil für verſchieden vom Ganzen, und auch für identiſch mit demſelben. Denn das Weſen iſt ein Ganzes und ein Theil, ein Ganzes in der Welt, ein Theil in der Natur eines beſtimten Thiers.

§. 440.

§. 440.

Die Skeptiker ſuchten nun die Ungewißheit der Begriffe vom Ganzen und vom Theile folgendermaaßen darzuthun: Wenn etwas ein Ganzes iſt (z. B. ein Schiff, ein Menſch), ſo iſt es entweder von ſeinen Theilen verſchieden, und macht ein Weſen für ſich aus; oder der Inbegriff der Theile wird das Ganze genannt. Verſchieden von den Theilen kann das Ganze nimmermehr ſeyn, weder nach der ſinnlichen Vorſtellungsart, noch nach dem Verſtandesbegriffe; denn ſonſt würde man das Ganze noch ſehen können, auch wenn die Theile aufgehoben wären; dies iſt aber keinesweges der Fall; und man denkt auch nur das Ganze als ein ſolches, von dem kein Theil fehlt; wäre aber das Ganze von den Theilen verſchieden, ſo würden ihm alle Theile fehlen, und es würde eben damit aufhören, ein Ganzes zu ſeyn. Ueberdies iſt der Begriff des Ganzen ein Verhältnißbegriff. Es wird nur im Verhältniße zu ſeinen Theilen als ein Ganzes gedacht; ſo wie der Theil ein Theil von Etwas iſt, ſo iſt auch das Ganze ein Ganzes aus Theilen. Was aber durch ein gegenſeitiges Verhältniß nur exiſtirt, muß zugleich ſeyn, und kann nicht von einander getrennt werden. Das Ganze iſt alſo nicht von den Theilen verſchieden. Es kann aber auch nicht

in dem Inbegriffe der Theile beſtehen. Denn wenn die Theile das Ganze conſtituiren, ſo machen entweder alle Theile daßelbe aus, oder nur einige. Einige können das Ganze nicht ausmachen, weil denn die übrigen Theile nicht Theile des Ganzen ſeyn würden; auch erlaubt der Begriff des Ganzen das nicht, dem kein Theil fehlen darf. Alle Theile können das Ganze eben ſo wenig ausmachen, weil alsdenn weder ein Ganzes noch Theile ſeyn werden. Denn es giebt keinen Unterſchied außerhalb den unterſchiednen Dingen, kein Gebälke außerhalb den ſo geordneten Balken; alſo auch kein Ganzes außerhalb den Theilen; und die Theile werden dann nicht Theile ſeyn. Was ſollen auch die Theile ausfüllen? das Ganze? oder einander? oder ſich ſelbſt? Aber ſie ſind nicht Theile des Ganzen; das Ganze iſt ja außer ihnen nichts; ihr Inbegriff conſtituirt erſt das Ganze. Sie füllen eben ſo wenig einander aus. Denn die Theile von etwas ſind in demjenigen enthalten, deßen Theile ſie ſind, wie die Hand im Menſchen; die Theile aber (z. B. des Menſchen) beſtehn für ſich, und ſind nicht einer in dem Anderen enthalten. Sie füllen ſich endlich nicht ſelbſt aus; denn nichts kann ein Theil von ſich ſelbſt ſeyn. Alſo giebt es kein Ganzes. Ohnehin ſagt man, daß der Theil (z. B. der Kopf) den ganzen Menſchen conſtituire, und ein Theil des Menſchen ſey. Der Menſch iſt

aber

aber nur ein Menſch, ſofern er einen Kopf hat. Alſo conſtituirt der Kopf ſich ſelbſt und iſt ein Theil von ſich ſelbſt. Daher iſt es auch größer oder kleiner, als es ſelbſt, was ungereimt iſt.

Sextus zeigt eine Anwendung, die ſich von den obigen ſkeptiſchen Argumenten auch auf die Redetheile machen läßt. Z. E. Ein ganzer Hexameter iſt als Ganzes entweder von ſeinen Theilen verſchieden, oder der Inbegriff der Theile iſt der ganze Hexameter. Nun kann man hierüber eben ſo ſkeptiſiren, wie im §. — Einen Einwurf, den die Dogmatiker vorbrachten, daß ſich freylich von den Sinnenobjecten die Begriffe weder des Ganzen noch des Theiles prädiciren laſſen, daß aber doch dieſe Begriffe ihnen ſubjectiv beygelegt werden könten, und logiſche Gültigkeit hätten, bemüht ſich Sextus noch beſonders wegzuräumen. Es ſey abſurd, zu behaupten, daß der Hals oder der Kopf nicht conſtituirende Theile des objectiven (ſinnlich vorgeſtellten) Menſchen wären; denn wären Kopf und Hals Theile des Menſchen, aber bloß in der Idee; ſo müſſe auch der ganze Menſch in der Idee exiſtiren; was eben abſurd ſey. Die Ausflucht, nicht der Menſch exiſtire in unſerer Idee, ſondern nur der ganze Menſch (als ein aus Theilen beſtehendes Ganze) helfe nicht. Denn entweder iſt der gedachte ganze Menſch von den Theilen verſchieden, oder er beſteht in den Theilen. In beyden Fällen treten wiederum die obigen Zweifelsgründe ein. S. §.

§. 441.

§. 441.

Sextus geht hierauf zur ſkeptiſchen Prüfung der dogmatiſchen Lehren über den Körper fort. Die Dogmatiker ſchieden ſich dem Weſentlichen ihrer Grundſätze nach in zwey Hauptparteyen; deren eine körperliche Elemente der Dinge annahm, die andere unkörperliche. Pherecydes erklärte die Erde für das Princip der Dinge; Thales das Waſſer; Anaximander das Unbeſtimmte; Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Archelaus, und, wie einige wollen, auch Heraklit erhoben die Luft dazu; Hippaſus und, wie andere wollen, auch Heraklit das Feuer; Xenophanes das Waſſer und die Erde; Hippon von Rhegium das Feuer und das Waſſer; Oenopides von Chios das Feuer und die Luft; Onomakritus in den Orphiſchen Geſängen das Feuer, das Waſſer und die Erde;; Empedokles und die Stoiker Erde, Waſſer, Luft und Feuer; Demokrit und Epikur die Atomen; Anaxagoras gleichartige Grundſtoffe; Diodorus Kronus unendlich kleine untheilbare Körper; Aſklepiades aus Bithynien formloſe materielle Stoffe (αναρμους ογκους, molecules). Zu denen, die unkörperliche Principien der Dinge annahmen, gehörten Pythagoras mit ſeinem Zahlenſyſteme, und Plato mit ſeiner Ideenlehre. Sextus zeigt, daß weder

weder der Grundſatz der einen, noch der andern Partey ſich erweiſen laſſe, und daß die Vertheidiger körperlicher Principien der Skepſis gegen den Begriff des Körperlichen, ſo wie die Vertheidiger unkörperlicher Principien der Skepſis gegen den Begriff des Unkörperlichen nicht ausweichen können.

Die Ueberſicht, die hier von den Hypotheſen der ältern griechiſchen Philoſophen über die Naturprincipien gegeben wird, hab ich mit den Worten des Sextus ausgedrückt. Um das Raiſonnement des Sextus zu beurtheilen bedarf es hiſtoriſch genauerer Beſtimmungen nicht, da er bloß die allgemeinen Merkmale derſelben angreift: die Gültigkeit körperlicher oder unkörperlicher Principien. Sext. adv. Phyſ. IX, S. 359.

§. 442.

Zuvörderſt iſt der Begriff des Körpers ſelbſt mit mehrern Schwierigkeiten verbunden. Wird der Körper für Etwas erklärt, das handeln oder leiden kann (eine Erklärung, deren Urheber Pythagoras geweſen ſeyn ſoll), ſo wird damit der Begriff des Körpers aufgehoben, indem nichts vorhanden iſt, was handelte oder litte (S. §. 438). Die Mathematiker erklären den Kör-

Körper für Etwas, das drey Abmeſſungen habe, in die Länge, die Breite, und die Tiefe; aber auch dieſe Erklärung führt eine Menge von Zweifeln herbey. Entweder iſt der Körper von jenen drey Abmeſſungen trennbar; oder der Inbegriff dieſer Abmeſſungen macht den Körper aus. Gleichwohl trennt man den Körper von jenen Abmeſſungen, ſo kann er nicht mehr gedacht werden. Iſt aber der Körper der Inbegriff jener Abmeſſungen; ſo iſt er kein Körper; denn dieſe Abmeſſungen ſind etwas Unkörperliches, und ihr Inbegriff kann alſo auch nur etwas Unkörperliches hervorbringen. Ferner, da Länge, Breite und Tiefe den Körper bewirken ſollen, ſo enthielt entweder vor der Vereinigung jede derſelben den Grund der Körperlichkeit, oder ſie wurden durch die Vereinigung zum Körper. Enthielten ſie den Grund der Körperlichkeit vor der Vereinigung, ſo iſt jede für ſich ein Körper; und da der Körper doch nicht bloß aus Länge, oder Breite, oder Tiefe beſteht, ſondern aus allen Dreyen, und jede für ſich körperlich iſt, ſo macht ihre Vereinigung nicht einen, ſondern drey Körper aus. Ueberdem wird denn die Länge nicht bloß Länge, ſondern auch Breite und Tiefe zugleich, und die Breite nicht bloß Breite, ſondern auch Länge zugleich ſeyn, u. w., weil alle in dem Merkmale der Körperlichkeit übereinkommen. Wurden jene Abmeſſungen aber erſt durch die

Vereinigung zum Körper, ſo bleibt bey der Vereinigung entweder ihre Natur, die ſchon vorher ſtatt fand, oder ihre vorherige Natur wird in Körperlichkeit verwandelt. Bleibt ihre Natur, was ſie war, Unkörperlichkeit, ſo können ſie keinen Körper hervorbringen. Wird ſie aber in Körperlichkeit verwandelt, ſo bewirken ſie einen Körper, bevor ſie ſelbſt Körper geworden ſind; weil nur Körper der Veränderung fähig ſind. Und weil ein Körper, der verändert wird, nur ſtatt einer Qualität eine andere annimt, aber doch Körper bleibt, ſo nehmen jene Abmeſſungen, wenn ſie in den Körper verwandelt werden, ſtatt einer Qualität nur eine andere an; indem ſie aber dies thun, ſind ſie Körper. Der Begriff eines Körpers läßt ſich alſo überhaupt nicht denken. Dazu kommt noch, daß Länge, Breite und Tiefe nicht wirklich vorhanden ſind, denn die Länge iſt eine Abmeſſung des Körpers, welche die Mathematiker eine Linie nennen. Die Linie iſt ein fließender Punct. Ein Punct aber hat keine Theile und keine Abmeſſung; daher exiſtirt keine Linie; wenn dieſe nicht exiſtirt, exiſtirt keine Länge; aus der Nichtexiſtenz der Länge folgt die Nichtexiſtenz des Körpers, da ein Körper mit Länge immer gedacht wird. Daß kein Punkt vorhanden iſt, erhellt aus Folgendem. Entweder iſt der Punct ein Körper, oder er iſt unkörperlich. Ein Körper iſt er nicht,

nicht, weil er, sonst, wie jeder Körper Abmessungen hätte, die ihm doch fehlen. Unkörperlich ist er aber auch nicht, weil, wenn er es wäre, nichts aus ihm erzeugt werden könte. Was erzeugt, erzeugt durch Berührung; Berührung kann aber in einer unkörperlichen Natur nicht seyn; also ist der Punct auch nicht unkörperlich. Noch führt Sextus einen andern Beweis der Nichtexistenz der Länge aus der Nichtexistenz der Linie, man möge diese für einen fließenden Punct, oder für eine zusammengesetzte Reihe von Puncten erklären, um daraus wiederum die Nichtexistenz des Körpers zu folgern.

§. 443.

In der Entwickelung des zuletzt erwähnten Arguments gegen die Gültigkeit des Begriffes vom Körper bringt Sextus auch solche Raisonnements vor, die für den Skepticismus auch in Beziehung auf die reine Geometrie, und nicht bloß auf den hier in Frage seyenden Gegenstand merkwürdig sind. Der Begriff der Linie nämlich selbst kann geradehin aufgehoben werden als unmöglich. Die Geometern erklären die Linie durch eine Länge ohne Breite. Gleichwohl ist in der Sinnenwelt keine Länge ohne Breite anzutreffen, und man legt deswegen auch jedem Körper außer der Länge ei-

ne Breite bey. Eben so wenig gelangt man zum Begriffe der Länge durch Abstraction. Man mag in der Phantasie von der Breite noch so viel abnehmen; man erreicht die Länge nie, oder vertilgt sie selbst, indem man sie zu erreichen glaubt. Ueberdem wird alles, was durch den Verstand begriffen wird, entweder durch unmittelbare Evidenz erkannt, oder durch eine Beziehung auf evidente Gegenstände, welche letztere geschehen kann entweder nach Aehnlichkeit, oder durch Gemeinschaft, oder nach der Analogie, und zwar auch vergrößernd oder verkleinernd. Es ist aber nach keiner dieser Arten die Länge ohne Breite vorstellbar, wie Sextus ausführlich darzuthun sucht. Mit dem Satze der Geometren, die Länge sey eine Linie ohne Breite, streitet auch ein anderer Satz, welchen sie selbst aufstellen, der Cirkel sey eine gerade Linie um einen Punct geführt. Denn jeder Theil der Linie enthält, wie sie sagen, einen Punct; der Punct aber um den Mittelpunct geführt beschreibt einen Cirkel; die gerade Linie also um den Mittelpunct geführt und mit allen ihren Theilen Cirkel beschreibend mißt die ganze Fläche aus zwischen dem Mittelpuncte und der äußersten Peripherie, und nun sind alle in dieser Kreisfläche enthaltenen parallelen Linien entweder in einer stetigen Verbindung, oder einer ist von dem andern verschieden. Beyde Sätze

sind

ſind aber mit faſt unauflöslichen Schwierigkeiten verknüpft. Denn ſind die parallelen Cirkel von einander verſchieden; ſo wird es einen Theil der Kreisfläche geben, der durch die Cirkel nicht beſchrieben wird, und einen Theil der geraden Linie, der keinen Cirkel beſchreibt, was ungereimt iſt. Sind aber die parallelen Cirkel in ſteiger Verbindung, ſo müſſen ſie entweder ſo verbunden ſeyn, daß ſie an demſelben Orte ſind, oder einer muß neben dem andern ſeyn, ſo daß kein Intermediarpunct ſtatt finden kann. Nehmen ſie alle denſelben Ort ein, ſo werden ſie alle nur Einen Cirkel ausmachen, und der gröſßte Cirkel iſt dann nicht von dem kleinſten verſchieden. Wenn aber ein Cirkel neben dem andern iſt ohne die Möglichkeit eines Intermediarpunctes, ſo füllen ſie die Breite der Kreisfläche aus vom Centrum bis zur Peripherie. Was eine Breite ausfüllt, hat ſelbſt nothwendig Breite; die Cirkel aber ſind Linien; folglich ſind die Linien nicht ohne Breite. Sextus führt den Beweis für die obige Behauptung auch noch auf eine andere Art. Die Skepſis in Beziehung auf den Begriff der Linie erſtreckt ſich denn auch auf den Begriff der Fläche und ſo weiter auf den Begriff des Körpers überhaupt.

§. 444.

§. 444.

Wie die gangbaren Begriffe der dogmatiſchen Phyſiker vom Körper, ſo beſtritten auch die Skeptiker die gangbare dogmatiſche Theorie vom Raume. Schon in den Namenerklärungen des Raumes wichen die ältern Philoſophiſchen Parteyen von einander ab. Epikur nannte den Raum überhaupt das Unberührbare. Man unterſchied aber wiederum das Leere, worin kein Körper ſich befindet, von dem Orte, dem von einem Körper eingenommenen Leeren, und dieſen von der Gegend des Orts, ſofern ſich Körper durch den Ort bewegen. Die Stoiker ſtimmten hiermit überein, nur daß ſie die Gegend durch einen Raum erklärten, der zum Theile von einem Körper eingenommen wäre, zum Theile aber nicht. Andere erklärten die Gegend für den Ort eines größern Körpers, da der Ort an und für ſich auch den kleinſten Körper beſaſſen könne. Das Daſeyn des objectiven Raumes aber bewieſen die Dogmatiker aus der Exiſtenz eines Oben und Unten, Links und Rechts, Vorne und Hinten, die die unmittelbare Erfahrung lehre; ferner daraus, daß ein Körper aus einem Orte verſchwinde, und ein anderer in die Stelle deßelben trete; aus dem Daſeyn der Körper, welches einen Ort nothwendig vorausſetze; aus dem Unterſchiede der Be-

Bewegung des Leichten und Schweren, der ohne Ort unmöglich ſey; endlich daraus, daß überhaupt nichts ſeyn könne, es müſſe denn irgendwo ſeyn, da mit der Aufhebung des Orts das ganze Univerſum aufgehoben werde.

§. 445.

Aus Theilen des Raumes das Daſeyn des Raumes folgern wollen, erwiedert Sextus im Geiſte ſeiner Schule, iſt kindiſch. Wer das Ganze leugnet, leugnet auch die Theile, und daher ſagt jener Beweis nicht mehr, als: Wenn ein Raum iſt, ſo iſt ein Raum. Zweytens bey der Frage über die Exiſtenz des Raumes iſt nicht die Rede davon, daß ein Körper von dem andern verſchieden ſey, ſondern davon: ob der Raum an ſich ſelbſt (außerhalb dem Körper) vorhanden ſey? ob er körperlich oder unkörperlich, in einem Raume befindlich ſey, oder nicht? Drittens, daß ein Leichtes und ein Schweres exiſtire, und ſich ſeiner Natur nach in den ihm angemeſſenen Ort bewege, wird bezweifelt. Was ſo ſcheint, kann wohl einer andern Zwangsurſache beſtimmt werden. Und wenn man auch die Exiſtenz des Leichten und Schweren zugiebt, ſo bleibt doch die Frage übrig, wohinein es ſich bewege, ob zu einem Körper, oder in das Leere, oder in die Extremität der Welt, oder in eine von den

Sinnennatur verſchiedene Natur? Die Behauptung, daß mit der Aufhebung des Orts das Univerſum aufgehoben wird, widerlegt ſich ſelbſt. Denn wenn man fragt, woher denn das Univerſum entſtanden ſey, ſo bleibt die Antwort aus. Epikur that als Jüngling dieſe Frage an einen Grammatiker, der ihm ſagte, das Chaos ſey zuerſt entſtanden. Der Grammatiker entſchuldigte ſich damit, es ſey nicht ſeines Amts das zu lehren; er müſſe darüber die Philoſophen fragen, die es eben ſo wenig wiſſen.

§. 446.

Die Skeptiker ließen es nicht bloß dabey bewenden, die Unzulänglichkeit der vorgebrachten Gründe für die objective Exiſtenz des Raumes darzuthun. Es fehlte ihnen nicht auch an beſondern Argumenten, um zu zeigen, daß ſich über die Exiſtenz oder Nichtexiſtenz des Raumes gar nichts dogmatiſch feſtſetzen laſſe. Erſtlich der Raum iſt entweder ein Körper, oder ein Leeres (κενον). Ein Körper kann er nicht ſeyn, weil der Raum den Körper aufnimmt, und dann ein neuer Raum für ihn erforderlich wäre, worin er ſelbſt aufgenommen würde. Er iſt aber auch nicht das Leere. Wäre er dieſes, ſo würde das Leere entweder bleiben, wenn der Körper es ausfül-

te; oder es würde verſchwinden; oder vernichtet werden. Bliebe das Leere, ſo wären das Leere und das Erfüllte zugleich. Daßelbe Ding kann aber nicht zugleich leer und erfüllt ſeyn. Verſchwindet das Leere, ſo wird der Körper in das Leere ſelbſt verwandelt; denn was ſeinen Ort gegen einen andern Körper vertauſcht, iſt ein Körper. Das Leere aber iſt kein Körper, und es verſchwindet alſo auch nicht, wenn der Körper es erfüllt. Das Leere kann auch nicht untergehn. Was untergeht, muß entſtanden und der Veränderung fähig ſeyn. Dies iſt aber nur ein Körper. Das Leere iſt kein Körper; alſo geht es auch nicht unter. Zweytens. Wenn der Raum den Köper enthält, ſo muß er außerhalb dem Körper ſeyn. Er muß alſo entweder Materie, oder Form, oder ein Zwiſchenraum zwiſchen den Grenzen der Körper ſeyn. Aber Materie iſt er nicht, was keines Beweiſes mehr bedarf. Er iſt auch nicht Form, weil die Form von der Materie unzertrennlich, der Ort aber vom Körper geſondert werden kann. Er iſt auch kein Intervall zwiſchen den Grenzen der Körper; denn dann würden die Grenzen ihn enthalten, und der Raum will nicht enthalten ſeyn; er will ſelbſt andere Dinge enthalten. Auch wäre dies Intervall nichts anders, als wie der begrenzte Körper ſelbſt, und dann wäre der Ort ein Körper, was ungereimt iſt. Sex-

tus erwähnt hier einer Ariſtoteliſchen Beſtimmung des Raumes, nach welcher der Raum die äußerſte Grenze des umſchließenden Körpers iſt. So iſt das Ende des Waſſers der Ort der Erde, das Ende der Luft der Ort des Waſſers, das Ende des Feuers der Ort der Luft, und das Ende des Himmels der Ort des Feuers. Der Himmel aber iſt nach dem Ariſtoteles in keinem Orte, ſondern in ſich ſelbſt; er iſt; aber er iſt nirgendwo. Sextus zeigt, daß hier Ariſtoteles mit ſich ſelbſt in einen Widerſtreit gerathe. Nach ihm iſt die oberſte Gottheit die Grenze des Himmels. Entweder nun iſt Gott von der Grenze des Himmels verſchieden, oder dieſe Grenze des Himmels ſelbſt iſt die Gottheit. Iſt jenes, ſo giebt es etwas außer dem Himmel, und dieſes Etwas iſt der Ort des Himmels, was er doch leugnet. Iſt dieſes, ſo iſt die Gottheit ſelbſt der Ort aller Dinge, was noch ungereimter iſt. Ueberhaupt aber, wenn die Grenze des umſchließenden Körpers der Ort für den umſchloſſenen Körper iſt, ſo iſt dieſe Gränze entweder körperlich oder unkörperlich. Iſt ſie körperlich, ſo muß ſie ſelbſt in einem Orte ſeyn, und dann iſt ſie nicht mehr Ort. Iſt ſie unkörperlich, ſo kann ſie keinen Körper befaſſen. Die Behauptung, der Himmel ſey in ſich ſelbſt, erklärt Sextus für lächerlich.

§. 447.

Die Skepsis in Ansehung der objectiven Existenz des Raumes mußte sich nothwendig auch über die Bewegung verbreiten. Sextus entwickelt vorläufig die verschiedenen Begriffe der objectiven Bewegung, die von den ältern Dogmatikern aufgestellt waren. Aristoteles hatte sechs Arten der Bewegung unterschieden, den Uebergang von einem Orte zum andern, die Veränderung, das Entstehn, das Untergehn, die Zunahme und die Abnahme. Andere, unter ihnen auch Aenesidem, führten diese auf zwey Hauptgattungen der Bewegung zurück, Veränderung und die Bewegung im Raum. Aber auch die Veränderung rechneten mehr Physiker, z. B. Epikur zur räumlichen Bewegung, denn die Veränderung der Qualitäten eines Körpers setzt unstreitig eine Veränderung des Orts voraus. Ein Ding, das sich räumlich bewegt, bewegt sich entweder ganz oder theilweise; jenes, wenn z. B. ein Pferd läuft, ein Mensch geht; dieses, wenn die Theile einer Kugel sich um den Mittelpunct drehn, während die Kugel an demselben Orte bleibt. Sextus richtet mit Recht seine Skepsis vorzüglich gegen den Begriff der objectiven räumlichen Bewegung.

Sext. adv. Mathem. lib. X. §. 39, sq.

§. 448.

§. 448.

Es gab drey philoſophiſche Partenen in Anſehung der Lehre von der Bewegung. Die eine behauptete die objective Exiſtenz derſelben, wie die Pythagoreer, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Epikur, die Stoiker, Plato und Ariſtoteles. Die zweyte läugnete die Wirklichkeit der Bewegung, wie die Eleatiker. Die dritte, oder die Skeptiker, lehrte, daß ſich weder für noch wider die objective Exiſtenz der Bewegung entſcheiden laſſe. Die Leugner der Bewegung beriefen ſich, wie Sextus im Allgemeinen anmerkt, auf die unendliche Theilbarkeit des Raumes, vermöge deren kein Körper ſich im Raume wirklich bewegen könne. Zu ihnen gehörte Diodorus Kronus der zwar die Bewegung für Etwas erklärte, aber zugleich behauptete, daß nichts wirklich bewegt werde. Die Skeptiker hingegen gaben zwar zu, daß die Bewegung erſcheine, aber nach philoſophiſchen Begriffen ſey ſie nichts.

§. 449.

Um den Skepticismus in der Lehre von der Bewegung darzuthun, ſetzt Sextus die Gründe umſtändlicher auseinander, welche die erwähnten philoſophiſchen

Part-

Partheyen gegen einander vorbrachten. Man erklärte die Bewegung für den Uebergang von einem Orte zum andern. Aber eine Kugel kann sich bewegen, und doch in demselben Orte bleiben. Man änderte also die Erklärung und sagte: Bewegung ist der Uebergang des ganzen Körpers oder der Theile des ganzen Körpers von einem Orte zum andern. Auch diese Erklärung erschöpft den Begriff nicht. Es giebt Körper, dern einzelne Theile sich bewegen, während andere Theile an demselben Orte bleiben, wo also weder der ganze Körper, noch die Theile des ganzen Körpers sich bewegen; z. B. wenn eine Thür auf und zugemacht wird, bewegt sich die Thür, aber nicht ihre Angeln. Noch merkwürdiger ist diejenige Bewegung eines Körpers, wo er weder ganz noch theilweise seinen Ort verläßt. Wenn z. B. jemand in einem segelnden Schiffe vom Vordertheile nach dem Hintertheile zu einen Schritt thut, so wird das Schiff, während er den Schritt rückwärts thut, eben so weit vorwärts rücken, er wird sich also bewegen, und doch weder ganz noch theilweise seinen Ort im Raume verlassen. Auch kann sich ein einfacher Körper im Kreise bewegen; dann bewegt er sich nicht ganz, weil er sich im Kreise bewegt, und nicht theilweise, weil er keine Theile hat. Eben so könte man sich eine

Linie

Linie denken aus lauter einfachen Körpern der Reihe nach zusammengesetzt. Diese bewegen sich an demselben Orte um ihre Axe. Dann würde sie als ganz in demselben Orte bleiben; sie würde sich aber auch nicht theilweise bewegen, weil einfache Körper keine Theile haben. Diejenigen, welche einfache Körper und eine Grenze der Theilbarkeit annehmen, erinnert Sextus, können diese Einwürfe nicht widerlegen; diejenigen aber, welche unendliche Theilbarkeit behaupten, erwiedern, daß die Kreisbewegung einfacher Körper nur gedacht würde, nicht aber in der Wirklichkeit statt finden könne.

Aristoteles nennt die Leugner der Wirklichkeit der Bewegung ϛασιωτας της φυσεως και αφυσικους, die das Rad der Natur gleichsam stille stehen machen, und alle Natur (das Princip der Bewegung) aufheben. Sehr sinnreich sagt Plato einmal im Theätet gegen eben diese Partey: εαν δε οι τȣ ολȣ ϛασιωται αληθεϛερα λεγειν δοκωσι, φευξομεθα παρ αυτȣς απ αυτων και τα ακινητα κινȣντων. Ein ähnliches Raisonnement, wie das des vortrefflichen Jacobi, wo er aus dem Fatalismus gegen den Fatalismus schließt. Eine Prüfung der hier vom Sextus erörterten Gründe gegen die Bewegung S. beym Gassendi in physiolog. Epicuri p. 235. sq.

§. 450.

§. 490.

Diejenigen, welche die objective Wirklichkeit der Bewegung behaupten, ſtützen ſich auf die Erfahrung, welche dieſelbe als eine Thatſache bewährt. Nur darin weichen ſie von einander ab, daß nach einigen ſich die Bewegung auf die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne gründet, andere aber die unmittelbare ſinnliche Wahrnehmung derſelben leugnen, und ſie für einen aus ſinnlicher Wahrnehmung geſchloſſenen Begriff erklären. Die erſten berufen ſich darauf, daß der Körper in Ruhe, und der Körper in Bewegung den Sinnen (z. B. dem Sinne des Geſichts) nicht einerley, ſondern verſchiedene Empfindungen erregten, daher könne die Bewegung unmittelbar empfunden werden. Die andern, die die ſinnliche Wahrnehmung der Bewegung leugnen, und dieſe für etwas Gedachtes annehmen, leiten alle Bewegung aus der Erinnerung her. Vermittelſt dieſer dächten wir, derſelbe Körper, welcher itzt in dieſem Orte iſt, ſey vorher in einem andern geweſen, und hieraus entſtehe der Begriff der Bewegung. Das Erinnern aber ſey keine Fähigkeit der Sinne, ſondern ein Vermögen der Vernunft. Auch könne die Bewegung nur vorgeſtellt werden als die Verlaſſung und Einnahme eines Orts, der Ort aber ſey nichts

ſinn-

sinnlich empfindbares; die Verlassung und Einnahme eines Orts könne nur vom Gedächtniße aufgefaßt werden, denn die Sinne behalten nichts. Uebrigens ist es für das Dogma von der Wichtigkeit der objectiven Bewegung gleichgültig, ob sie durch die Sinne aufgefaßt, oder durch den Verstand aus den sinnlichen Empfindungen gefolgert wird; sie ist doch überhaupt Thatsache der Erfahrung, und als solche evident. Wir sehen, daß die Sonne aufgeht und untergeht, daß die Jahrszeiten auf einander folgen, daß Schiffe aus einem Hafen in entfernte Häfen segeln, und wieder zurück kommen. Diese Facta lassen sich nicht wegvernünfteln, und Diogenes der Cyniker hatte Recht, dagegen einen Zweifler an der Wirklichkeit der Bewegung dadurch widerlegte, daß er vor ihm auf und nieder spazirren ging.

§. 451.

Sextus bemüht sich die widerstreitenden Sätze: die Bewegung ist nichts Wirkliches: die Bewegung ist etwas objectiv Wirkliches, noch schärfer zu beweisen, und eben so durch das skeptische Resultat, daß sich über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Bewegung überall nichts festsetzen lasse. Thesis: Die Bewegung ist nichts Wirkliches; denn

denn wenn Etwas zuerſt bewegt wird, wird es entweder durch ſich ſelbſt bewegt, oder durch eine Urſache außer ihm. Nun läßt ſich aber beweiſen, daß etwas weder durch ſich ſelbſt, noch durch eine Urſache außer ihm bewegt werde. Alſo wird überhaupt nichts bewegt. — A. Wird etwas von einem andern Dinge bewegt, ſo iſt das bewegende Ding mit dem bewegten entweder zugleich in Bewegung, oder nicht. Nimmt man das erſtere an, ſo müßten, wenn irgend ein Ding bewegt wird, alle übrige Dinge zugleich mit in Bewegung ſeyn; dies iſt aber ungereimt; nimmt man das andere an, ſo muß doch das Bewegte von dem Bewegenden auf irgend eine Art afficirt werden; dieſe Afficirung kann in nichts anderem beſtehn, als das das Bewegte einen Zuwachs, oder eine Abnahme oder eine Veränderung leidet von dem Bewegenden; die Objectivität dieſer Affectionen iſt aber im höchſten Grade zweifelhaft und unbegreiflich; es iſt alſo nicht einzuſehn, wie das bewegte Ding bewegt werde, wenn das Bewegende nicht zugleich mit in Bewegung iſt. Es folgt, daß überhaupt nichts von einem andern Dinge bewegt wird. Es erhellt eben dieſes, daß durch Affection von einem andern Dinge nichts bewegt werden kann, auch daraus, weil, wenn das Gegentheil geſetzt wird, die Atomen unbeweglich wären, indem dieſe

keiner Affection fähig ſind. Ferner müßte das Bewegende wieder bewegt werden, und die Reihe der Bewegurſachen verlöre ſich in das Unendliche, was ungereimt iſt. — B. Wird etwas durch ſich ſelbſt bewegt, ſo iſt es entweder ſeiner Natur gemäß nach allen Richtungen hin beweglich, oder nur nach einer beſtimmten Richtung. Im erſtern Falle iſt kein Grund da, warum es ſich heraufwärts oder herunterwärts, vorwärts oder rückwärts bewegen könte, indem es nach allen Richtungen auf gleiche Weiſe beweglich iſt. Im andern Falle, wenn die Natur des Dinges eine beſtimte Richtung der Bewegung mit ſich bringt, ſo werden, danach dieſe Richtung beſtimt iſt, alle Dinge heraufwärts oder herunterwärts ſich bewegen. Hätten aber einige Dinge die Richtung in die Höhe, und andere in die Tiefe, ſo würde keine Verbindung der bewegten Körper entſtehn können. Denn bewegten ſich, alle Dinge vom Mittelpunkte aus nach den Grenzen zu, ſo würde das Weltall aufgelöſt. Wird eine Richtung der Bewegung der Dinge von den Grenzen zum Mittelpunkte gedacht, ſo folgt dieſe entweder demſelben Perpendikel oder nicht. Iſt das erſte, werden die Dinge auf einander ſtoſſen, und wenn ihre Kräfte gleich ſind, in Ruhe gerathen; dann kann kein Zwang zur Bewegung heraufwärts oder herunterwärts ſtatt

finden. Haben ſie auch nicht gleiche Kräfte, ſo werden doch alle Dinge an Einem Ort zuſammengedrängt werden, entweder herauf-wärts, wenn die Dinge, deren Bewegung in die Höhe gerichtet iſt, die ſtärkern ſind, oder im entgegengeſetzten Falle herniederwärts. Folgt aber die Richtung der Bewegung nicht demſelben Perpendikel, ſo werden ſich die Dinge (die Elemente) auch niemals vereinigen, und es wird keine Zuſammenſetzung möglich ſeyn. Die Concluſion iſt, daß auch nichts durch ſich ſelbſt bewegt werden könne. — Ferner: Alles, was bewegt, kann nur bewegen durch Stoß, oder Anziehung, oder Druck. Sollte nun ein Ding durch ſich ſelbſt bewegt werden, ſo müßte es entweder ſich ſelbſt durch Stoß bewegen, und da wäre es als das Stoßende hinter ſich ſelbſt; oder es müßte ſich durch Anziehung bewegen, und da wäre es als das Anziehende vor ſich ſelbſt; oder es müßte ſich durch Druck bewegen, und da wäre es als das Drückende über ſich ſelbſt. Alles dieſes iſt aber ungereimt. Alſo kann ein Ding nicht durch ſich ſelbſt bewegt werden.

§. 452.

Sextus führt hierauf genauer eine ſchon vorher berührte Argumentation des Diodorus Kronus gegen die objective Wirklichkeit

der Bewegung aus. Diodor läugnete im gyltschen nur die Wirklichkeit einer gegenwärtigen Bewegung, nahm aber eine geschehene Bewegung an. Daß keine gegenwärtige Bewegung sey folgerte er aus seiner Hypotheſe von untheilbaren Körpern. Ein untheilbarer Körper muß in einem untheilbaren Orte enthalten seyn; daher kann er nicht in ihm bewegt werden, weil er ihn ganz erfüllt; was bewegt werden soll, muß einen größern Ort haben, als welchen es einnimmt. Der Körper kann gleichwohl nicht in dem Orte bewegt werden, in welchem er nicht ist, eben weil er noch nicht in ihm ist; also existirt keine Bewegung gegenwärtig wirklich. Es muß aber eine Bewegung vorhergegangen seyn; denn das Ding, das vorher in einem gewißen Orte erschien, erscheint hernach in einem andern; dies setzt eine geschehene Bewegung voraus. Diodor verfiel hierin eine Absurdität, indem er einer andern ausweichen wollte. Wie kann eine Bewegung vorhergegangen seyn, wenn niemals eine gegenwärtige Bewegung existirt? Diodor benutzte auch das bekannte Argument des eleatischen Zeno: Ein Ding kann sich entweder in einem Orte bewegen, in welchem es ist, oder in einem Orte, in welchem es nicht ist; aber in dem Orte, in welchem es ist, ruhet es, kann sich also nicht darin bewegen, und

in dem, in welchem es nicht iſt, kann es ſich nicht bewegen, weil es nicht in dem Orte iſt. Gegen den Diodor hatten ſchon mehrere der ältern Philoſophen argumentirt. Man hatte ſich auf die Kreisbewegung eines Körpers berufen, woraus folgen ſollte, daß ein Körper allerdings in dem Orte, welchen er einnähme, ſich bewegen könnte. Man hatte ferner dem Diodor einen falſchen Begriff der Bewegung vorgeworfen. Dieſer begreife nicht bloß den Ort a quo, ſondern auch den Ort ad quem. Man könne daher weder ſagen, daß ein ſich bewegendes Ding in dem Orte ſich bewege, in welchem es iſt, noch, daß es in dem ſich bewege, in welchem es nicht iſt; ſondern es bewege ſich in beiden. Andere glaubten dadurch auszuweichen, daß ſie einen zweydeutigen Gebrauch des Begriffs vom Orte aufdeckten, auf welchem die obige Argumentation des Diodor beruhe; der Ort werde bald in unbeſtimtem Sinne genommen (z. B. in Alexandria), wo jemand Raum genug zur Bewegung habe; bald in ſtrengem Sinne für die Grenze des erfüllenden Körpers; in jener Bedeutung des Orts habe Diodor Unrecht; in dieſer Rechte. Endlich wollten einige den Diodor dadurch widerlegen, daß ſeine Argumentation von einem disjunctiven Satze ausgehe, deſſen beyde Glieder er hernach für falſch erwieſe; wodurch ſeine Ar-

gumentation ſich widerſpreche. Diodor vertheidigte ſich gegen dieſe Einwürfe mit unter ſehr ſophiſtiſch, wie Sextus gezeigt hat. Sein Satz: Es iſt keine gegenwärtige Bewegung wirklich, aber es giebt eine geſchehene Bewegung, iſt nur der erſten Hälfte nach wahr, und inſofern wurde er durch die erwähnten Gegengründe nicht umgeſtoſſen; aber der andern Hälfte nach iſt er falſch.

Daß eine geſchehene Bewegung möglich ſey ohne eine mögliche gegenwärtige, ſuchte Diodor durch Exempel, wie folgende, zu erläutern: Jemand hat vor einem Jahre geheyrathet, ein anderer nach einem Jahre. Von beyden kann man nur ſagen: ſie haben geheyrathet; aber nicht, ſie heyrathen. Hier iſt das Präteritum wahr, das Präſens nicht; denn indem der Eine heyrathete, heyrathete der Andre nicht. Man könnte nur dann ſagen: ſie heyrathen, wenn Beyde zugleich heyrathen. Eben ſo: Helena hat nacheinander drey Männer gehabt, (den Menelaus, Paris und Deiphobus). Man kann nicht ſagen: Helena hatte drey Männer. Das Präteritum iſt wahr, aber nicht das Imperfectum. — Das Sophisma liegt in der Zweydeutigkeit des Satzes: Sie haben geheyrathet. Er kann bedeuten: A. und B. haben zugleich geheyrathet; dann iſt der Satz in Präſenti falſch. Er kann aber auch bedeuten: A. hat vor einem Jahre und B. nach einem Jahre geheyrathet; dann kann der Satz auch in Präſenti wahr ſeyn.

seyn. — Die übrigen im §. angeführten Gegengründe betreffen nur den Satz: Die Bewegung ist nicht objectiv wirklich, und diesen widerlegen sie nicht. Hierbey will ich nicht verweilen. — Sextus erwähnt noch besondrer Argumente des Diodor gegen die Wirklichkeit der Bewegung, die er aber selbst sophistisch nennt. Erstlich: Was bewegt wird, ist in einem Orte; was aber in einem Orte ist, wird nicht bewegt; also wird das, was bewegt wird, nicht bewegt. Zweitens: Es giebt eine zwiefache Bewegung, die eine den meisten Theilen eines Dinges nach, die andere allen Theilen des Dinges nach. Von beyden Arten der Bewegung scheint jene vor dieser herzugehn. Denn damit sich überhaupt ein Ding ganz bewege, muß es als sich vorher den meisten Theilen nach bewegend gedacht werden. Nun giebt es aber keine Bewegung den meisten Theilen nach. Denn man denke sich einen Körper aus drey einfachen Theilen bestehend, wovon zwey bewegt werden, ein Theil aber nicht. Nun kann man noch einen vierten, fünften, sechsten Theil u. s. w. hinzufügen, die ebenfalls nicht bewegt werden. Dann wird Bewegung seyn, und gleichwohl nicht den meisten Theilen des Dinges nach. Also ist keine Bewegung des Dinges den meisten Theilen desselben nach möglich; also überhaupt keine Bewegung. Das Sophistische des ersten Arguments ist in die Augen fallend. Bey dem andern liegt es darin, daß, so wie man den vierten Theil hinzusetzt, die Bewegung den zwey Theilen nach aufhört, und nicht, wie Diodor annahm, als fortwährend gedacht werden muß. Denn sie

zwey Theile in dem aus drey Theilen beſtehenden Dinge ſind dann nicht die meiſten mehr, wenn ein viertes hinzugeſetzt wird; die Bewegung den meiſten Theilen nach kann alſo nicht mehr ſtatt finden.

§. 453.

Für wichtiger als die bisher ausgeführten Argumente gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung hält Sextus ſelbſt nachſtehende: Erſtlich: Wenn etwas bewegt wird, wird es itzt bewegt. Wird es itzt bewegt, ſo wird es in dem gegenwärtigen Zeitmomente bewegt; alſo in einem untheilbaren Zeitmomente. Denn wird der gegenwärtige Moment getheilt, ſo wird er überhaupt in den vergangenen und künftigen Moment getheilt, und dann exiſtirt gar kein gegenwärtiger. Wird aber etwas in einer untheilbaren Zeit bewegt, ſo rückt es auch durch untheilbare Orte, und in dieſem Falle wird es nicht bewegt. Indem es nämlich in dem erſten untheilbaren Orte iſt, wird es nicht bewegt, weil es noch in dem erſten untheilbaren Orte iſt; und wenn es wiederum in dem zweyten untheilbaren Orte iſt, ſo wird es nicht bewegt, ſondern es iſt bewegt worden. Alſo wird überhaupt nichts bewegt. Zweytens: Die Bewegung hat drey nothwendige Abtheilungen:

gungen, den Körper, den Ort und die Zeit. Die Bewegung geſchieht alſo entweder bey vorausgeſetzter unendlicher, oder bey begrenzter Theilbarkeit derſelben, oder daß einige unendlich, andere endlich theilbar ſind. Man mag aber hiervon annehmen, was man will, ſo läßt ſich doch die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht erweiſen. — A. Nimt man die unendliche Theilbarkeit mit den Stoikern an, ſo lehrt die unmittelbare ſinnliche Erfahrung, daß die Bewegung des Körpers im Raume fortſchreitend durch Apprehenſion eines Theils des Raums nach dem andern erfolge. Nun kann aber kein Körper den folgenden Theil des Raums apprehendiren, er muß erſt den vorhergehenden apprehendirt haben, und ſo geht das in's Unendliche fort. Daß ein Körper zugleich den vorhergehenden und den folgenden Raum apprehendire, iſt unmöglich, alſo wird kein Körper wirklich bewegt. Ferner werden die unendlichen Theile des Raumes durch die unendliche Materie beſtimt, die den Raum erfülle, ſo widerſpricht ſich die Bewegung ebenfalls. — B. In noch mehr Schwierigkeiten werden diejenigen verwickelt, welche die endliche Theilbarkeit vom Körper, Ort und Zeit annehmen, wie die Epikureer. Es leidet hier erſtlich das Raiſonnement des Diodor Anwendung. Wenn der einfache Körper an dem erſten untheilba-

ren Orte iſt, wird er nicht bewegt; denn er hat ihn erfüllt; und wird er in dem zweyten Orte gedacht, ſo wird er nicht bewegt, ſondern er iſt ſchon bewegt; folglich geſchieht überhaupt keine wirkliche Bewegung. Ferner: Man denke ſich einen Raum, der aus neun untheilbaren Orten der Reihe nach zuſammengeſetzt iſt, und zwey Körper, die ſich in demſelben mit gleicher Geſchwindigkeit von beyden Enden gegen den Mittelpunkt zu bewegen. Weil die Bewegung gleiche Geſchwindigkeit hat, ſo muß jeder Körper durch vier Punkte gehen. Sobald ſie an den fünften, der zwiſchen beyden vier in der Mitte iſt, gekommen ſind; werden ſie entweder beyde ſtille ſtehen; oder der eine wird vor dem andern den fünften Punkt prädoccupiren; oder beyde werden den fünften Punct jeder zur Hälfte einnehmen. Daß beyde vor dem fünften Puncte ſtille ſtehn, iſt nicht wahrſcheinlich; denn ſie haben gleiche Geſchwindigkeit, und ihre Bewegung leidet keinen Widerſtand. Daß der eine vor dem andern den fünften Punct occupirt, widerſpricht der Vorausſetzung, daß ſie ſich mit gleicher Geſchwindigkeit bewegen. Nehmen aber beyde den fünften Punct jeder zu Hälfte ein, ſo iſt dieſer fünfte Punct (der Ort) theilbar; dann ſind auch die Körper theilbar, denn nur ein Theil derſelben nimt einen Theil des Orts ein, und

auch

auch die Zeit iſt theilbar, weil ein Körper nicht in derſelben Zeit einen ganzen Ort einnimt, in welcher er einen Theil des Orts einnimt. Ferner wenn Alles aus einfachen untheilbaren Elementen beſteht (Ort, Zeit und Körper), ſo würde daraus folgen, daß alles, was bewegt wird, ſich mit gleicher Geſchwindigkeit bewege, und die Sonne ſich nicht ſchneller bewege, als die Schildkröte; denn beyde vollenden in einer untheilbaren Zeit einen untheilbaren Raum, welche Behauptung gleichwohl ungereimt ſeyn würde. — C. Die Meynung, daß einige Dinge in's Unendliche theilbar, andere endlich theilbar ſeyen, hat Straro, der Phyſiker, aufgeſtellt. Er glaubte, die Zeit ende in einem letzten Moment; der Ort aber und der Körper ſeyn in's Unendliche theilbar, und was bewegt werde, bewege ſich in einer untheilbaren Zeit zugleich ganz durch einen theilbaren Raum. Z. B. Man ſetze einen Raum vier Finger breit, ſo wird der bewegte Körper dieſen Raum in zwey untheilbaren Zeitmomenten vollenden. Nun nehme man aber einmal ſtatt des vier Finger breiten Raumes einen drey Finger breiten Raum, ſo wird der bewegte Körper den letzten durchlaufen in einem und einem halben Zeitmomente. Alſo iſt die Zeit ebenfalls theilbar. Ferner: Wenn in einer untheilbaren Zeit der bewegte Körper einen theilbaren

Raum durchläuft, so wird etwas ohne Ursache ruhen. Es ruht aber nichts ohne Ursache. Also — Man setze eine Tiefe von zehn Ellen, und lasse eine bleyerne Kugel herabfallen, und diesen Raum in einer theilbaren Zeit vollenden. Man füge aber dem gegebenen Raume noch einen andern von einer Elle hinzu, und lasse die Kugel wieder von derselben Höhe herabfallen, so wird sie, wenn sie an die hinzugefügte eilfte Elle Raum gekommen ist, entweder ruhen, oder auch diese durchlaufen. Ruhet die Kugel, als ein schwerer Körper, dessen Bewegung keinen Widerstand antrifft, so ruht etwas ohne Ursache, und das ist ungereimt. Bewegt sie sich aber durch einen Raum von zehn Ellen in einer untheilbaren Zeit, so muß sie die zugefügte eilfte Elle des Raums, da sie dieselbe Bewegung fortsetzt, in einem Zehntel jener Zeit durchlaufen; woraus folgt, daß jene Zeit nicht untheilbar war, sondern auch zehn Theile hatte. Ferner: Wenn das in einer untheilbaren Zeit Bewegte einen ganzen theilbaren Raum vollendet, so muß es in einem jeden derselben Zeit nothwendig in allen Theilen des Raumes seyn. Ist es dieses aber, so ist keine Bewegung im Raume, sondern Ruhe, und das ist ungereimt. Ferner: Es kann nichts in untheilbarer Zeit durch einen theilbaren Raum bewegt werden, sondern

würde

würde daſſelbe Ding in derſelben Zeit warm und kalt, erleuchtet und unerleuchtet ſeyn. Man ſetze einen Raum von zwey Ellen; die eine Elle ſey durch Feuer erwärmt, die andere ſey kalt, ſo wird das Ding, das dieſen Raum in einer untheilbaren Zeit durchläuft in der erwärmten Elle warm, und in der kalten kalt ſeyn. Da es aber in untheilbarer Zeit ſich bewegt, ſo wird es zugleich warm und kalt ſeyn, was ſich widerſpricht. Endlich: Findet eine Bewegung durch den theilbaren Raum in untheilbarer Zeit ſtatt, ſo müßte ein Ding in einem Zeitmomente ſich nicht etwa durch einen beſtimten Raum, ſondern durch den Raum überhaupt bewegen. Wenn alſo die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht gerettet werden kann, man mag unendliche oder endliche Theilbarkeit annehmen, oder einige Dinge für unendlich, andere für endlich theilbar halten; gleichwohl die Erfahrung unaufhörlich Bewegung zeigt; ſo muß man ſeinen Beyfall zurück halten, da die Evidenz beyder Sätze: Es giebt keine wirkliche Bewegung; und: Es giebt wirkliche Bewegung, gleich ſtark iſt.

§. 454.

Durch die ſkeptiſche Unterſuchung der Bewegung war auch der Zeitbegriff ver-

dächt-

dächtig geworden; und dies mußte auf eine genauere Kritik der Gültigkeit ſeines Gebrauchs auch in anderweitigen Beziehungen z. B. in Beziehung auf die Fragen, ob die Welt ewig ſey, oder einen Anfang habe hinleiten. Sextus bemerkt und prüft zuvörderſt die verſchiedenen Erklärungen von der Zeit, welche die ältern Philoſophen gegeben hatten. Einige hatten die Zeit erklärt als den Unterſchied der Weltbewegung (διαστημα της του κοσμου κινησεως; andere als die Bewegung der Welt ſelbſt (αυτην την τουτου την του κοσμου κινησιν). Nach der einen Erklärung aber ſowohl als nach der andern ſey die Zeit nichts Wirkliches. Denn wenn der Unterſchied der Bewegung und die Bewegung ſelbſt nichts ſind abgeſondert von dem Dinge, das bewegt wird, ſo wird auch die Zeit abgeſondert von der Welt, die bewegt wird, nichts ſeyn; vielmehr wird die Welt in einem gewiſſen Verhältniſſe die Zeit ſelbſt ſeyn, was ungereimt iſt. Ferner kann man ſich denken, daß die Weltbewegung eine Zeitlang nicht höre; die Zeit kann alſo nicht die Weltbewegung ſeyn. Drittens: Alle Bewegung geſchieht in der Zeit; daher muß auch die Weltbewegung in der Zeit geſchehn. Die Zeit aber iſt nicht in der Zeit. Denn entweder würde ſie in ſich ſelbſt, oder in Einem andern, oder in mehr Andern ſeyn. Eins aber

aber nicht in ſich ſelbſt ſeyn; weil ſonſt Eins und Zwey einerley ſeyn würden. Sie kann auch nicht in einem Andern ſeyn, weil weder einige gegenwärtige Dinge in einer nicht gegenwärtigen Zeit ſind, noch einige nicht gegenwärtige Dinge in einer gegenwärtigen Zeit. Man kann alſo auch deswegen nicht ſagen, daß die Weltbewegung die Zeit ſey. Viertens: Wie die Bewegung in der Zeit iſt, ſo auch die Ruhe. Nun wird aber Niemand die Ruhe die Zeit nennen, alſo auch nicht die Bewegung kann für die Zeit erklärt werden. Fünftens: Die Weltbewegung iſt immer dieſelbe; die Zeit aber iſt nicht immer dieſelbe; ſondern ſie wird zuweilen gleich, zuweilen ungleich genannt, und wenn ſie ungleich genannt wird, zuweilen mehr, zuweilen weniger. Die Weltbewegung und die Zeit ſind alſo verſchieden. Sechstens: Diejenigen, welche die Weltbewegung aufheben, aber doch eine Bewegung der Erde annehmen, wie Ariſtarch der Mathematiker, können nichts deſto weniger die Zeit denken. Diejenigen ferner, welche in unterirdiſchen dunkeln Hölen ihr Leben hinbrachten, oder blind gebohren ſind, haben zwar keinen Begriff von der Weltbewegung; ſofern ſie aber ſitzen, ſtehen, gehen, bekommen ſie eine Idee von der Zeit, in welcher ſie dieſe drey Thätigkeiten verrichten, und zwar einer größern

Zeit, in welcher sie alle drey, und einer jeden, in welcher sie nur zwey oder eine vorrichten. Können wir uns nun die Zeit denken, ohne von der Bewegung der Gestirne einen Begriff zu haben, müssen die Zeit und die Weltbewegung verschieden seyn.

Sext. Emp. adv. Mathem. lib. X. S. 169.

Der hier erwähnte Aristarch war aus Samos, und blühte um Ol. CXXV. Er war durch seine astronomische Kentniße im Alterthume vorzüglich berühmt, und machte mehrere wichtige astronomische Entdeckungen S. Hipparch. ap. Ptolem. Magn. Synax. lib. III. cap. I. p. 63. Er wurde vom Cleanthes ἀσεβείας wegen angeklagt, weil er die Behauptung gewagt hatte, daß die Erde, dieser feste Heerd des Universums, (ἑστία), bewegt werde.

§. 455.

Aristoteles erklärte die Zeit für die Zahl dessen, was in der Bewegung vorher und nachher ist, (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Ist diese Erklärung richtig, so wird das, was ruht und nicht bewegt wird, auch nicht in der Zeit seyn. Oder wenn das, was nicht bewegt wird, auch in der Zeit ist, die Zeit aber die Zahl dessen ist, was in der Bewegung vorher und nachher

her iſt; ſo wird das, was in der Zeit iſt, zugleich ruhen und zugleich bewegt werden, was ſich widerſpricht. Strato der Phyſiker wich deswegen vom Ariſtoteliſchen Begriffe der Zeit ab, und erklärte dieſelbe für das Maaß aller Bewegung und Ruhe. So erſtreckte ſich die Zeit auf alles, was bewegt und nicht bewegt würde, und alles, was geſchieht, geſchähe in der Zeit. Aber auch dieſer Erklärung der Zeit ſteht ſehr vieles entgegen. Das Maaß der Bewegung und Ruhe (dasjenige, wodurch beyde objectiv gemeſſen werden) iſt in der Zeit, und iſt nicht die Zeit ſelbſt. Es würde folglich nach jener Erklärung die Zeit in der Zeit ſeyn, was ſich widerſpricht. Ferner: Wenn die Zeit darum das Maaß der Bewegung und Ruhe iſt, weil ſie mit der Bewegung und Ruhe als ſolchen auf gleiche Weiſe fortläuft, ſo wird, da auch umgekehrt die Bewegung und Ruhe auf gleiche Weiſe mit der Zeit fortlaufen, die Zeit nicht mehr das Maaß von Bewegung und Ruhe ſeyn, als Bewegung und Ruhe das Maaß von der Zeit. Die Zeit iſt auch etwas ſchwer Wahrzunehmendes; Bewegung und Ruhe aber können leicht wahrgenommen werden. Aus dem aber, was ſchwer wahrzunehmen iſt, kann man das leicht Wahrnehmbare am wenigſten herleiten.

§. 456.

Dem Demokrit und Epikur wurde nach Sextus folgende Erklärung der Zeit beygelegt: Sie sey das vorgestellte Bild von Tag und Nacht überhaupt (χρονος εστιν ἡμερονυκτιδες και νυκτοειδες φαντασμα). Man muß sich, um diese Erklärung zu verstehen, an die Theorie jener beyden Weltweisen vom Ursprunge der Vorstellungen von Dingen unsers uns erinnern, nach welcher sie glaubten, daß sich Bilder von den wirklichen Gegenständen absönderten, die durch den Raum in die Sinne eindrängen, und die Vorstellungen von den Gegenständen bewirkten. So mehnten sie auch vermuthlich, die Zeit sey ein vorgestelltes Bild des Tages und der Nacht. Es läßt sich aber beweisen, daß Tag und Nacht nicht existiren können, und daß also auch die Zeit nicht ein Bild des Tages sey und überhaupt nicht existire. Wenn man den Tag nimt, so fern er aus zwölf Stunden besteht, oder vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange, so ist, wenn die erste Stunde existirt, die übrigen noch nicht vorhanden; es ist also alsdenn noch kein Tags; und wiederum, wenn die zwölfte Stunde da ist, so existirt die erste nicht mehr, und die übrigen existiren noch nicht; folglich wird auch auf diese Weise kein Tag existiren. Ja es existirt sogar nicht einmal eine Stunde.

Denn

Denn dieſe beſteht aus mehr Theilen, wovon einige noch nicht ſind, andere nicht mehr ſind; daher kann das, was aus ihnen zuſammengeſetzt iſt, ſelbſt nicht exiſtiren. Wenn es aber weder einen Tag, noch eine Nacht, noch eine Stunde giebt, ſo kann auch die Zeit kein Bild hievon ſeyn. Ferner: Man kann unter dem Tage zweyerley verſtehen, entweder, was aus zwölf Stunden beſteht, oder die von der Sonne erleuchtete Luft. Die Epikureer nennen folglich die Zeit ein Bild des Tages in der einen oder der andern Bedeutung des Letztern. In der erſten Bedeutung aber kann die Zeit kein Bild des Tages ſeyn; denn der Tag ſelbſt (zwölf Stunden) iſt die Zeit; es würde alſo die Zeit ein Bild von der Zeit ſeyn, was ungereimt iſt. Die Zeit kann aber auch kein Bild des Tages als der von der Sonne erleuchteten Luft ſeyn; denn die Erleuchtung der Luft ſelbſt geſchieht in der Zeit, und wenn alſo die Zeit unſer Bild dieſes Tages wäre; ſo würde die Zeit in unſerm Bilde ſeyn und entſtehn, was noch ungereimter, als das vorhergehende iſt. Ferner: Wenn die Welt untergegangen ſeyn wird, wie Epikur glaubt, wird es weder einen Tag noch eine Nacht geben, mithin auch kein Bild des Tages und der Nacht. Nun wäre es gleichwohl ungereimt zu ſagen, daß alsdenn keine Zeit wäre.

§. 457.

Die objective Wirklichkeit der Zeit kann aber auch noch auf eine directe Art (nicht blos nach einem beſtimten dogmatiſchen Begriffe derſelben) beſtritten werden. Wenn Zeit iſt, ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich; es kann aber bewieſen werden, daß die Zeit weder endlich noch unendlich iſt; alſo iſt überhaupt keine Zeit. A. Iſt die Zeit endlich, ſo war einmal eine Zeit, wo keine Zeit war, und es wird einmal eine Zeit ſeyn, wenn keine Zeit ſeyn wird. Denn einmal geweſen ſeyn und künftig ſeyn ſind verſchiedene Zeitverhältniße. Eins oder das andere des Obigen aber anzunehmen, wäre ungereimt. Die Zeit iſt alſo nicht endlich. B. Iſt die Zeit unendlich, ſo iſt doch etwas von ihr vergangen, und noch was iſt künftig. Jedes von dieſen Zeittheilen iſt entweder oder iſt nicht. Iſt es nicht, ſo iſt eben deswegen die Zeit endlich, und hier tritt das Ungereimte ein, daß eine Zeit war und ſeyn wird, wo keine Zeit war und ſeyn wird. Sind aber jene beyde Zeittheile, das Vergangene und das Künftige, ſo werden ſie beyde gegenwärtig (in praeſenti) ſeyn, und dann iſt das Vergangene und das Künftige gegenwärtig. Dies iſt ungereimt. Alſo iſt auch die Zeit nicht unendlich. Iſt aber die Zeit weder endlich, noch unendlich, ſo iſt ſie überhaupt

haupt nicht. — Ferner: Was aus Dingen beſtehe, die nicht exiſtiren, kann ſelbſt nicht exiſtiren; die Zeit beſteht aus Dingen, die nicht exiſtiren; denn das Vergangene iſt nicht mehr, und das Künftige iſt noch nicht; alſo exiſtirt die Zeit auch nicht. — Drittens: Wenn die Zeit etwas iſt, ſo iſt ſie entweder untheilbar oder theilbar; es kann aber erwieſen werden, daß ſie weder untheilbar, noch theilbar ſey; alſo iſt die Zeit überhaupt nicht. A. Die Zeit kann nicht untheilbar ſeyn; denn ſie wird getheilt in das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. B. Sie kann aber auch nicht theilbar ſeyn, weil das, was getheilt wird, durch einen Theil ſeiner ſelbſt muß gemeſſen werden können z. B. die Elle von der Handbreite, denn dieſe iſt ein Theil jener; die Handbreite von der Fingerbreite u. ſ. w. Die Zeit müßte folglich auch durch einen Theil ihrer ſelbſt meßbar ſeyn. Nun können aber nicht andere Zeiten durch die gegenwärtige Zeit gemeſſen werden. Denn wenn die gegenwärtige Zeit die vergangene meſſen ſollte, ſo müßte die gegenwärtige Zeit in der vergangenen ſeyn; iſt ſie in der vergangenen, ſo iſt ſie nicht mehr die gegenwärtige, ſondern die vergangene ſelbſt. Und wenn das Künftige durch das Gegenwärtige gemeſſen werden ſoll, ſo wird das Gegenwärtige in dem Künftigen, und es wird ſelbſt das Künftige, nichts mehr das Gegenwärtige

seyn. Mithin können andere Zeiten niemals durch die gegenwärtige gemessen werden. Demnach ist die Zeit weder untheilbar noch theilbar, und also existirt sie überhaupt nicht.

Viertens: Die Zeit hat eine dreyfache Eintheilung, das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. Von diesen ist das Vergangene nicht mehr, und das Künftige ist noch nicht. Es ist also nur ein Theil derselben, das Gegenwärtige. Die gegenwärtige Zeit ist aber untheilbar oder theilbar. Sie kann nicht untheilbar seyn, weil in einer untheilbaren Zeit, wie Timon bemerkt, nichts natürlich theilbares seyn kann, kein Entstehn und Vergehn und dgl. Ist sie untheilbar, so wird sie keinen Anfang haben, wodurch sie mit dem Vergangenen verknüpft wird, und kein Ende, wodurch sie mit dem Künftigen verbunden wird. Das was Anfang und Ende hat, ist nicht untheilbar. Wenn sie aber weder Anfang noch Ende hat, hat sie auch nichts Mittleres; denn das Mittlere entsteht durch das Verhältniß zweyer beyden. Hat sie weder Anfang, noch Ende, noch Mitte, so existirt sie überhaupt nicht. Ist aber die gegenwärtige Zeit theilbar, so wird sie getheilt entweder in Zeiten, die sind, oder in Zeiten, die nicht sind. Wird sie in Zeiten getheilt, die nicht sind, so hört sie auch eine Zeit zu seyn. Wird sie getheilt in Zeiten, die sind; so wird sie nicht mehr die gegenwär-

tige Zeit seyn, sondern ein Theil wird das Vergangene, und einer das Künftige seyn. Dann wird aber überhaupt keine gegenwärtige Zeit seyn, weil das Vergangene nicht mehr, und das Künftige noch nicht ist. — Fünftens: Wenn gesagt wird, die gegenwärtige Zeit sey das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen, und man aus zwey nicht existirenden Zeiten Eine Zeit macht, so hebt man damit nicht bloß diese Eine, sondern alle Zeit überhaupt auf. Denn ist die gegenwärtige Zeit das Ende des Vergangenen, und ist das Ende des Vergangenen zugleich mit dem vergangen, wovon es das Ende ist, so ist es nicht mehr die gegenwärtige Zeit, weil es das Ende des Vergangenen ist. Eben so ist die gegenwärtige Zeit der Anfang des Künftigen, hat aber das Künftige noch keinen Anfang, so wird die gegenwärtige Zeit auch noch nicht existiren, und so entstehen lauter Widersprüche.

§. 458.

Sextus führt in seinen Pyrrhonischen Argumentationen gegen die objective Wirklichkeit der Zeit fort. Sechstens: Wenn die Zeit etwas ist, so lassen sich Entstehen und Vergehen entweder von ihr prädiciren, oder nicht. Es ist aber erweislich, daß sich keines von

beyden von ihr prädiciren lasse; also existirt überhaupt keine Zeit. Das Entstehn und Vergehn könnte von der Zeit prädicirt werden, weil es ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges giebt. Legt man ihr gleichwohl diese Prädicate bey, so ist unbegreiflich, woher etwas entstehe, und worein etwas vergehe. Denn das Künftige ist noch nicht, und das Vergangene ist nicht mehr; aus dem aber, was nicht ist, kann nichts entstehn, und in das, was nichts ist, kann auch nichts vergehn. Die Zeit ist also überhaupt nichts. Siebentens: Die vorherige Argumentation läßt sich auch so vorstellen: Wenn eine Zeit ist, so entsteht sie entweder, oder nicht; oder etwas von ihr entsteht, und etwas nicht. Die Zeit aber kann weder entstehn, noch nicht entstehn; noch kann etwas von ihr entstehn, und etwas von ihr nicht entstehn; also ist die Zeit überhaupt nicht. Wenn die Zeit entsteht, so muß, da alles, was entsteht, in der Zeit entstehn muß, die Zeit selbst in der Zeit entstehn. Die Zeit würde also entweder in sich selbst, oder in einem andern entstehn. Sollte sie in sich selbst entstehn, so wird etwas Entstandenes seyn, bevor es entstanden ist, was ungereimt ist. Die Zeit würde alsdenn zugleich seyn und nicht seyn. Die Zeit kann aber auch nicht in einem Andern entstehn, wie das Künftige in dem Gegenwärtigen, oder das Gegenwärtige in dem Vergangenen.

genen. Denn wenn eine andere Zeit in einer andern entſteht, ſo muß nothwendig eine jede ihre eigene Stelle verlaſſen, und die Stelle der andern einnehmen, ſo daß, weil die künftige Zeit in der gegenwärtigen entſteht, die künftige gegenwärtig, und nicht künftig wird, und weil die gegenwärtige Zeit in der vergangenen entſteht, die gegenwärtige eine vergangene wird. Daſſelbe Verhältniß wird umgekehrt ſtatt finden müſſen, wenn die vergangene Zeit in der gegenwärtigen, und die gegenwärtige Zeit in der künftigen entſtehn ſollte. Wenn alſo die Zeit weder in ſich ſelbſt entſteht, noch in einem Andern, ſo entſteht die Zeit überhaupt nicht. B. Soll gleichwohl die Zeit überhaupt nicht entſtehn, ſo wird es nur eine einzige gegenwärtige Zeit geben; und es wird kein Künftiges mehr ſeyn, und keine künftige Dinge, und eben ſo wenig ein Vergangenes und vergangene Dinge. Dies zu behaupten, würde eine Ungereimtheit ſeyn. C. Es läßt ſich aber auch nicht erweiſen, daß etwas von der Zeit entſtehe, und etwas von ihr nicht entſtehe; denn hier vereinigen ſich die Gründe gegen dieſe Behauptung, die gegen jede einzelne der vorherigen Behauptungen ſtritten. Das Reſultat iſt demnach: **Die Zeit iſt überhaupt nichts.**

§. 459.

Noch lassen sich Zweifel gegen die objective Wirklichkeit der Zeit aufwerfen, die durch die Frage nach dem Wesen der Zeit veranlaßt werden. Einige Dogmatiker erklärten die Zeit für körperlich; andere für unkörperlich, und zwar nahmen die letztern sie für einen wirklichen, wiewohl nur denkbaren Gegenstand, oder auch für ein bloßes Accidens. Heraklit und mit ihm Aenesidem erklärten die Zeit für körperlich, weil sie nicht von dem, was ist, und von dem elementarischen Körper verschieden sey (ἓν τῶν τοῦ σώματος). Daher bemerkt auch in seiner Isagoge, es gebe nur sechs Redetheile, die sechs Arten von Gegenständen überhaupt entsprächen; das Wort Zeit und das Wort Einheit würden aber nur von der Substanz gebraucht, die körperlich sey. Die Zahlen der Zeiten und die Zahlbegriffe würden ins Unendliche vervielfältigt. Das Jtzt hingegen bedeute die Zeit, und die Einheit bedeute das Wesen; Tage, Monate, Jahre wären Multiplicationen des Jtzt; so wie zwey, zehn, hundert, Multiplicationen der Einheit. Die Stoiker erklärten die Zeit für unkörperlich und zwar für einen bloß intelligiblen Gegenstand. Epikur nahm sie (nach der Auslegung des Demetrius des Lacedämoniers) für ein Accidens der Accidenzen (Tag, Nacht, Stun-

da, Affection, Unempfänglichkeit, Bewegung, Ruhe). Die Erklärungen des Ariſtoteles (mit der auch nach dem Sextus Plato zuſammenſtimmte) und des Strato ſind ſchon oben erwähnt. Gegen die erſte Erklärung: Die Zeit ſey ein Körper, läßt ſich gleich Folgendes einwenden: Jeder Körper wird entweder als ruhend oder als in Bewegung gedacht; was aber ruht oder bewegt wird, wird als in der Zeit ruhend oder ſich bewegend gedacht; nun kann aber kein Körper als in einem Körper ruhend oder ſich bewegend gedacht werden; alſo iſt die Zeit kein Körper. Selbſt nach der Meynung des Heraklit iſt alles, was Körper iſt, in der Zeit; die Zeit iſt aber nicht in der Zeit; folglich das was iſt und was Körper iſt, iſt nicht die Zeit. Ferner nach dem Heraklit iſt das, was iſt, die Luft, wie Aenesidem ſagt. Von der Luft aber iſt die Zeit ſo weſentlich verſchieden, wie Waſſer, oder Feuer, oder Erde, die Niemand Zeit nennen wird. Gegen die Stoiſche Erklärung, die Zeit ſey ein unkörperlicher intelligibler Gegenſtand ſtreitet dieſes: Es kann kein allgemeinſtes und höchſtes Etwas ſeyn (το γενικωτατον), weil es weder körperlich noch unkörperlich, noch körperlich und unkörperlich zugleich ſeyn kann. Denn wenn es körperlich iſt, ſo müſſen alle darunter gehörige Arten körperlich, und keine kann unkörperlich ſeyn. Iſt es aber unkörperlich, ſo

müssen wiederum alle darunter gehörige Arten unkörperlich, und keine kann körperlich seyn. Ist es endlich zugleich körperlich und unkörperlich, so müssen alle darunter gehörige Arten zugleich körperlich und unkörperlich, und keine kann eines von beyden (körperlich oder unkörperlich) seyn. Da nun jenes höchste Etwas (vermöge seines Verhältnisses zu den gegebenen Arten in der Erfahrung) weder körperlich, noch unkörperlich, noch beydes zugleich seyn kann, so ist es überhaupt Nichts. Gegen die Epikurische Erklärung endlich: Die Zeit sey das Accidens der Accidenzen, läßt sich Folgendes sagen: Die auf irgend eine Weise beschaffenen Dinge gehören vielleicht zu denen, die in die Sinne fallen; die Accidenzen der Substanzen aber, da sie mit den Substanzen einerley sind, können nicht als von den Substanzen verschieden für sich bestehn. Denn es giebt keinen Widerstand außerhalb des widerstehenden Körpers, und kein Nachgeben außer dem, was nachgiebt und dem Nachgebenden keine Bewegung außerhalb dem Bewegenden, keine Ruhe außerhalb dem Ruhenden. Auch ist auch jedes Accidens nichts außerhalb dem, wovon es ein Accidens ist. Wenn Epikur also verlangt, man müsse den Körper, der aus Grösse, Figur, Widerstand und Schwere zusammengesetzt, so fordert er, daß man sich einen Körper denken soll aus Dingen bestehend, die

die nicht Körper sind. Denn wenn keine Gröſſe möglich ist auſser einem Subjecte, wovon sie ein Prädicat seyn kann, keine Figur ohne den Gegenstand, kein Widerstand ohne ein Widerstehendes; wie ist es möglich aus Undingen ein Unding als Körper zu denken? Wenn also zum Begriffe der objectiven Zeit nothwendig Accidenzen erforderlich sind; das Daseyn von Accidenzen aber ein Accidens als Subject voraussetzt; kein Accidens aber ein Subject ist; so kann auch die Zeit nicht wirklich existiren. Nicht zu gedenken, daß dasjenige, wovon die Zeit ein Accidens seyn soll, von der Art ist, daß die Realität desselben nicht begriffen werden kann, wie Tag, Nacht, Stunde, Bewegung, Ruhe, Affection, Unempfänglichkeit; was in dem Obigen umständlicher erörtert worden ist. Gesetzt aber, man nehme die wirkliche Existenz von Tag, Nacht, Stunde, an; so wären doch diese selbst die Zeit. Gleichwohl soll nach dem Epikur die Zeit ein Accidens von diesen seyn; da wäre also die Zeit ein Accidens von sich selbst. — Das Resultat der ganzen Untersuchung ist wiederum: Es läſst sich über die objective Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Zeit nichts entscheiden.

§. 460.

Unter den Gegenständen, die mit einem objectiven Zeitbegriffe aufs innigste verbunden

sind

sind, ist die Zahl einer der wichtigsten, indem jedes Zeitmaaß die Zahl voraussetzt und ihrer bedarf. Ein ganz besonderes Interesse für eine skeptische Prüfung der gangbaren Philosophie erhielt der Zahlbegriff noch durch den Gebrauch, welchen die Pythagoreer von ihm gemacht, die die Zahlen als die Principien und Elemente des Universum's aufstellten. Aus diesem Grunde bemüht sich auch Sextus, die Pythagoreische Vorstellungsart von den Elementen der Dinge genauer zu entwickeln. Die Pythagoreer, sagt er, vergleichen die Naturphilosophen mit den Sprachforschern. So wie diese, um den Grund der Sprache kennen zu lernen, die Sprache in die einfachern Redetheile, und diese wiederum in Sylben und Buchstaben auflösen, so müssen die Physiker die letzten Elemente des Weltalls aufsuchen. Nun wäre es unphysikalisch (ἀφυσικον), die Erscheinungen als die ersten Principien des Universum's anzunehmen. Denn was erscheint, muß aus Etwas bestehn, das nicht erscheint; was aber aus etwas besteht, ist nicht letztes Princip, sondern dasjenige, woraus es besteht. Daher ist dasjenige, was die Erscheinungen constituirt, das Princip derselben, welches aber selbst nicht erscheint. Die Pythagoreer bestimten also intelligible Principien und zwar nicht auf die gewöhnliche Weise. Denn diejenigen, welche behaupteten, das Atomen, oder gleichartige Theile, oder Grundtheile

(ato-

(molecules), oder überhaupt denkbare Körper die Elemente aller Dinge wären, hatten zwar in so ferne Recht, daß sie die Weltelemente nicht als Erscheinungen bestimten; aber sie irrten doch darin, daß sie dieselben für Körper ausgaben; denn die Weltelemente müssen als Elemente den Körpern vorhergehn, also selbst unkörperlich seyn. Nimmt man ewige und zwar körperliche Atomen an, so fehlt es doch immer dem Weltalle an einem Principe. Ferner die blossen unkörperlichen Principien sind noch nicht hinlänglich, um das Daseyn des Weltalls zu erklären. Auch die Ideen des Plato, die vor den Körpern existiren, sind unkörperlich; alles, was wird und entsteht, wird und entsteht nach ihnen; aber die Ideen sind darum noch nicht die letzten Principien der Dinge; denn jede Idee für sich ist eine Einheit, und nur durch die Synthesis derselben mit einer oder mehr andern entstehn Zwey oder Drey oder Vier. Daher muß noch vor den Ideen etwas hergehn, nämlich die Zahl, so daß durch die Theilnahme an dieser Eins, Zwey, Drey u. w. von den Ideen prädicirt werden kann. Ferner die soliden Figuren werden vor den Körpern gedacht, da sie selbst eine unkörperliche Natur haben; aber sie sind wiederum nicht selbst die letzten Principien der Dinge. Denn jede von ihnen besteht aus Flächen, und diese bestehn aus Linien, deren Begriff vorher

gedacht

gedacht wird, und die Linien ſetzen den Begriff der Zahlen voraus, indem der Triangel aus drey, das Quadrat aus vier Linien zuſammengeſetzt iſt, und ſelbſt die Linie nicht ohne eine Zahl von mehr Puncten gedacht werden kann, und alle Zahlen ſich auf die Einheit zurückführen laſſen; denn die Zahl Zwey iſt Eine Zweyheit, die Zahl Drey eine Dreyheit u. w. Hierdurch ſcheint Pythagoras bewogen worden zu ſeyn, daß er die Einheit für das Princip aller Dinge erklärte, da durch die Theilnahme an derſelben jedes Ding Ein Ding genannt, und auch als Ein Ding gedacht wird, ſo ferne es nach ſeiner Identität gedacht wird. Wenn aber das Eins ſich mit ſich ſelbſt verbinde nach einem Begriffe der Verſchiedenheit (ἐπισυντεθεισα ἑαυτῃ κατὰ ἑτερότητα), ſo bewirke ſie die unbeſtimmte Zweyheit, weil von allen zählbaren und beſtimten Gröſſen keine dieſelbe Zweyheit ſey, ſondern durch Theilnahme an jener Zweyheit überhaupt, nur als Zweyheit gedacht werde. Es giebt alſo zwey Principien der Dinge, die Einheit, wodurch alle zählbare Einheiten gedacht werden, und die unbeſtimte Zweyheit (Mehrheit, Mannigfaltigkeit), wodurch alle beſtimte Zweyheiten gedacht werden.

Sext. adv. Mathem. X. S. 248.

§. 401.

§. 461.

Die Wahrheit der angegebenen Principien des Univerſums bewieſen die Pythagoreer auch auf eine andere Art. Von den vorhandenen Dingen werden einige gedacht nach dem Begriffe der Verſchiedenheit, andere nach dem Gegenſatze, noch andere nach ihrem Verhältniße. Nach dem Begriffe der Verſchiedenheit werden die abſoluten Dinge für ſich und die durch ſich ſelbſt begrenzt ſind gedacht, wie der Menſch, das Pferd, die Pflanze, deren jedes abſolut gedacht wird, nicht durch ſein Verhältniß zu einem andern Dinge. Nach dem Gegenſatze werden Dinge gedacht, die einander widerſtreiten, wie das Gute und das Uebel, das Recht und das Unrecht, Bewegung und Ruhe u. dgl. Nach dem Verhältniſſe werden Dinge gedacht, die nur in ihrer Beziehung auf andere verſtändlich ſind, wie Rechts, Links, Oben, Unten, Doppelt, Halb. Die nach dem Gegenſatze gedachten Dinge werden aber unterſchieden von den nach dem Verhältniſſe gedachten, weil in den Entgegengeſetzten der Untergang des Einen die Entſtehung des Andern iſt, wie z. B. bey Bewegung und Ruhe; die relativen Dinge aber exiſtiren immer zugleich, und werden immer zugleich aufgehoben. Auch giebt es in den entgegengeſetzten Dingen kein Mittleres, wohl aber zwiſchen den relativen. Zwiſchen

Seyn und Nichtſeyn iſt nichts in der Mitte; aber zwiſchen dem Gröſſern und Kleinern liegt in der Mitte das Gleiche. Da es nun drey Gattungsbegriffe der Dinge giebt, die abſoluten, entgegengeſetzten, und relativen Dinge, ſo muß es über dieſen höhere Gattungsbegriffe geben, die ſie als Arten unter ſich befaſſen. Wollte man dieſe Gattungsbegriffe aufheben, würde man damit auch jene Arten aufheben; hingegen könnte man wohl dieſe Arten aufheben, ohne daß dadurch jene Gattungsbegriffe aufgehoben würden. Als den Gattungsbegriff der abſoluten Dinge ſetzen die Pythagoreer das Eins. Denn ſo wie dieſes abſolut für ſich iſt, ſo ſind auch alle concreten abſoluten Dinge für ſich. Von den entgegengeſetzten Dingen erklärten ſie als den Gattungsbegriff (Prinzip) das Gleiche und Ungleiche. Denn in Beziehung auf dieſe Begriffe werden Dinge als ander entgegengeſetzt. So wird die Ruhe gedacht in Beziehung auf den Begriff der Gleichheit, die weder ein Mehr noch ein Weniger aufnimmt; die Bewegung in Beziehung auf den Begriff der Ungleichheit; denn ſie nimmt ein Mehr oder Weniger auf. Die relativen Dinge aber haben zum Gattungsbegriffe Uebermaaß und Mangel. Denn Groß und Klein, Viel und Mehr, Hoch und Höher, werden alle in Beziehung auf den Begriff des Uebermaaßes gedacht; das Kleine und Kleinere, Wenig

und

und Weniger, Niedrig und Niedriger, nur in Beziehung auf den Begriff des Mangels. Da nun die absoluten, entgegengesetzten und relativen Dinge als Gattungen unter Gattungsbegriffen stehn; so erhebt sich die Frage, ob diese letztern Gattungsbegriffe sich wieder auf andere zurückführen lassen? Die Gleichheit wird zurückgeführt auf das Eins; denn das Eins ist zuerst sich selbst gleich. Die Ungleichheit zeigt sich in dem Uebermaaße und dem Mangel; denn ungleich sind Dinge, von denen das eine übertrifft, das andere übertroffen wird. Aber das Uebermaaß und der Mangel finden wiederum ihre Wurzel in dem Begriffe der unbegrenzten Zweyheit; denn das erste Uebermaaß und der erste Mangel existirt in Zweyen, in dem Uebertreffenden und in dem Uebertroffenen. Als letzte Principien aller Dinge offenbaren sich also die erste Einheit, und die unbegrenzte Zweyheit, aus welchen die bestimte Einheit und Mehrheit der zählbaren Grössen hervorgehn soll. Die Einheit erklären denn die Pythagoreer für das wirkende Princip, und die unbestimte Zweyheit für das Leidende. — Andere Pythagoreer liessen inzwischen die Körperwelt nicht aus jenem zwiefachen Principe, sondern aus einem Puncte entstehen. Durch den fließenden Punct nämlich werde die Linie bewirkt; durch die fließende Linie die Fläche; die Bewegung der Fläche in die Tiefe bilde

den Körper, der eine dreyfache Abmessung im Raume hat.

§. 462.

Nach der Erörterung des Pythagorischen Begriffes von den Zahlprincipien der Dinge, um deren willen der Begriff der Zahl selbst für die Philosophie noch wichtiger wurde, geht Sextus zur skeptischen Kritik jener Zahlprincipien und des Zahlbegriffes über. Von den zählbaren in die Sinne fallenden Dingen ist keines für sich Eins; es wird nur als Eins gedacht durch seine Theilnahme an dem Eins überhaupt, wie Ein Thier, Ein Stück Holz, Eine Pflanze. Hieraus aber folgt, daß nun das sinnlich wahrgenommene Thier Eins ist, die Pflanze, die nicht (als Thier) sinnlich wahrgenommen wird, nicht Eins seyn wird. Vielmehr nennt man das, was nicht Thier ist, auch die Pflanze, auch Eins, und was nicht Pflanze ist, wie das Thier, ebenfalls Eins (eine Pflanze). Nicht ein jedes der zählbaren Dinge also ist Eins. — Ferner: Dasjenige, in Beziehung auf welches ein Jedes als Eins gedacht wird, ist Eins und Vieles; Eines nun und für sich (der Form nach), Vieles durch die in ihm begriffenen Merkmale (dem Inhalte nach). Diese Vielheit aber liegt schlechterdings nicht in den zählbaren Dingen. Denn denn

wenn es eine Vielheit der Thiere giebt, wird es keine Vielheit der Pflanzen geben, und im Gegentheile, giebt es eine Vielheit der Pflanzen, ſo wird es keine Vielheit der Thiere geben. Gleichwohl wird von den Pflanzen, Thieren, und ſehr vielen andern Dingen eine Vielheit prädicirt. Die Vielheit alſo, die in den zählbaren Dingen vorkomt, iſt keine wahre Vielheit, ſondern diejenige iſt die wahre, in Beziehung auf welche eine Vielheit der Sinnendinge gedacht wird. — Wenn inzwiſchen die Pythagoreer ſo raiſonniren, ſo iſt es eben ſo, als ob ſie behaupteten: Von einzelnen Menſchen ſey keiner ein Menſch, ſondern derjenige ſey es, in Beziehung auf welchen jeder Einzelne als Menſch gedacht würde, und Viele Menſchen gedacht würden. Der Menſch (überhaupt) wird gedacht als ein Thier, das Vernunft hat, und ſterblich iſt. Alſo iſt weder Socrates ein Menſch, noch Plato, noch irgend ein anderes Individuum der Gattung. Denn wenn Sokrates als Sokrates ein Menſch iſt, ſo wird Plato kein Menſch ſeyn; oder wenn Plato ein Menſch iſt, wird es Sokrates nicht ſeyn. Gleichwohl werden Sokrates und Plato und jedes andere Individuum Menſchen genannt. Jeder einzelne Menſch wäre folglich kein wirklicher Menſch, und nicht durch eine Beziehung auf dieſen würde ein Menſch gedacht, da von allen keiner ein wirklicher Menſch iſt.

Es iſt alſo ungereimt, zu behaupten, daß kein zählbares Ding für ſich Eins ſey. — Ein anderer Zweifel, der die Platoniſche Ideenlehre trifft, mit welcher Sextus den Pythagoreismus faſt ganz identificirt, trifft alſo auch den letztern. Der Gattungsbegriff des Menſchen kann nicht zugleich gedacht werden mit den Menſchen in concreto, denn da würde er ſelbſt concret werden. Der Menſch überhaupt exiſtirt aber auch nicht einzeln; denn da [illegible] den nicht Individuen durch ihre Theilnahme an demſelben gedacht werden können. Der Menſch überhaupt iſt endlich auch nicht in den einzelnen Menſchen enthalten. — Hiezu kommen nun noch folgende Gründe, die die objektive Wirklichkeit des Zahlbegriffes überhaupt problematiſch machen. Was der Menſch erkennt, kann nur entweder durch die Sinnlichkeit, oder durch den Verſtand, von ihm erkannt werden. Die Zahl kann niemals als Zahl ſinnlich wahrgenommen werden. Alſo iſt die Frage, ob der Zahlbegriff vermittelſt des Gedächtniſſes durch Addition und Compoſition möglich ſey? oder, wie geht es zu, daß einzelne Dinge, die einzeln vorgeſtellt nicht als Zweyheit gedacht werden, durch eine Syntheſis in Zweyheit ſich verwandeln? Vor der Syntheſis war jedes der beyden Eins; jedes der Beyden wird alſo auch nach der Syntheſis Eins bleiben. Denn wollte man behaupten,

ten, daß etwas anderes verschieden von dem, was sie waren, zu ihnen hinzukäme, nämlich die Zweyheit, so würde aus der Vereinigung der Zweyen Vier werden. Denn wenn zur Syntheſis des Einen und des Einen noch die Zweyheit hinzukome, da auch in dieſer die Einheit und die Einheit gedacht wird, ſo wird durch die Vereinigung des Einen und des Einen die Vier entſtehn, nämlich die zwey Einheiten, die syntheſirt werden, und die Zweyheit, welche hinzukome. Ferner, wenn zu den Zahlen, die durch die Syntheſis die Zehn bewirken, noch die Dekas beſonders hinzukomt, da doch in dem Zahlen Neun, Acht, Sieben, und die übrigen niedrigern Zahlen gedacht werden, ſo wird die Zehn aus einer Menge unendlich unbeſtimter Zahlen beſtehn. Noch auf eine entgegengeſetzte Art hatte Plato argumentirt: Wenn das Eins getheilt wird, ſo entſtehn Zwey; es iſt alſo nicht möglich, daß durch die Verbindung der Einheiten Zwey entſtehn können, weil die eine Urſache hier der andern entgegengeſetzt iſt. Entſteht durch die Verbindung der Einheiten die Zwey, ſo iſt unbegreiflich, wie aus einer Trennung des Eins Zwey werden können, und umgekehrt entſtehn Zwey aus der Trennung des Eins, ſo iſt unbegreiflich, wie aus der Verbindung von Einheiten Zwey werden mögen. Endlich iſt folgende Argumentation gegen die objective

Wirklichkeit der Zahl übrig. Wenn die Zahl Etwas ist, so wird, wenn Eins zu dem Andern addirt wird, z. B. Eins zu Eins, zu den Einheiten, die verbunden werden, entweder Etwas hinzukommen, oder es wird etwas von ihnen abgehn, oder es wird weder etwas abgehn, noch etwas hinzukommen. Wenn aber weder etwas hinzukomt, noch abgeht, so wird durch die Addition des Eins zum Eins so wenig eine Zwey entstehn, wie sie vorher stille fand. Geht etwas ab durch die Addition, so wird die eine Einheit vermindert werden, und dann kann nie eine Zwey herauskommen. Kommt aber etwas hinzu z. B. die Zwey, so wird das, was Zwey seyn soll, Vier werden, was alles ungereimt ist. Die Zahl ist demnach nichts Wirkliches.

§. 463.

Die letzte Skepsis des Sextus gegen die dogmatischen Physiker betrifft die objective Wirklichkeit des Entstehns und Vergehns, eine Skepsis, die er zugleich auf die gangbarsten Begriffe vom Ursprunge der Welt anwendet. Einige Physiker ließen Alles aus Einem entstehn, andere aus Mehrern. Diejenigen, welche ein ursprüngliches Eins annahmen, bedienten sich dasselbe entweder ohne, oder mit Qualität, welche letztere sie bald als die Luft, bald

als

als das Waſſer, bald als das Feuer, bald als die Erde beſtimmten. Diejenigen hingegen, welche ein urſprüngliches Mehreres ſtatuirten, beſtimmten daſſelbe entweder als zählbar, oder als unendlich. Die erſtern nahmen bald zwey, bald vier, bald fünf, bald ſechs Urelemente an. Die andern erklärten das unendliche Urelement entweder als gleichartig mit den Erſcheinungen, oder als ungleichartig, und zwar die letztern entweder als veränderlich, oder als unveränderlich. Aus einem Urelemente ohne alle Qualität leiteten die Stoiker den Urſprung der Welt ab, denn nach ihrer Meynung iſt das Princip aller Dinge die Materie ohne Qualität, aber jeder Veränderung fähig. Durch die Veränderung bilden ſich die vier Elemente, Feuer und Luft, Waſſer und Erde. Aus dem urſprünglichen Eins aber, wiewohl mit Qualitäten verſehn, wollten das Weltall entwickeln Thales, Anaximander und Hippaſus. Der letzte, und wie einige wollen, auch Heraklit von Epheſus ließ alles aus dem Feuer; Anaximander aus der Luft; Thales aus dem Waſſer; und Xenophanes nach einigen aus der Erde entſtehn. Von denen, die zählbare Urſtoffe behaupteten, nimmt Homer, und nach einigen auch Xenophanes, zwey an, die Erde und das Waſſer; Empedokles vier; Ocellus Lucanus und Ariſtoteles fünf; denn dieſe nahmen auſſer den vier Elementen noch

eine fünfte körperliche Materie an, die sich im Kreise bewege, und aus welcher die Himmelskörper entsprungen seyen. Will man zu den Principien des Universums, die Empedokles annahm, ausser den vier Elementen, welche den Stoff ausmachten, auch noch die thätigen Kräfte zählen, die nach seiner Vorstellungsart die Form der Erscheinungen bewirkten, die Freundschaft und die Feindschaft, so gehört er zu den ältern Physikern, die sechs Principien der Dinge behaupteten. Aus ungleichartigen Urstoffen ließen die Welt entstehen Anaxagoras von Klazomenae, Demokrit und Epikur; Anaxagoras aus Urstoffen gleichartig den Erscheinungen, welche aus ihnen erzeugt würden; Demokrit und Epikur aus ungleichartigen und unveränderlichen, den Atomen. Heraklides Ponticus endlich und Asklepiades nahmen zwar ungleichartige, aber doch veränderliche, Grundstoffe an. Schon die Verschiedenheit der Meynungen über das Entstehn und Vergehn der Dinge zeigte die Ungewißheit beyder Begriffe, und forderte zu einer genauern besondern Untersuchung auf, wiewohl das Problematische derselben durch die vorherigen Untersuchungen schon hinlänglich bewährt ist.

§. 494.

Die Objectivität des Entstehns und Vergehns hängt mit der Objectivität der

rer Begriffe zuſammen, die, da ſie in dem Vorherigen als zweifelhaft dargethan worden, auch das Ungewiße jener zur Folge hat. Was entſteht und vergeht, entſteht und vergeht in der Zeit; es iſt aber gezeigt worden, daß die Zeit nichts Wirkliches ſey; alſo kann auch nichts entſtehn und vergehn. — Eben ſo: Alles Entſtehn und Vergehn iſt Bewegung, die Veränderung hervorbringt; es iſt aber gezeigt worden, daß die Bewegung nichts Wirkliches ſey. Alſo giebt es auch kein wirkliches Entſtehn und Vergehn. — Was erzeugt wird und vergeht, wird nicht erzeugt und vergeht nicht ohne ein Handelndes und ein Leidendes; nichts aber handelt oder leidet; alſo wird auch nichts erzeugt und nichts geht unter. — Wenn Etwas entſteht und vergeht, ſo muß zu einem Dinge Etwas hinzukommen, und Etwas muß weggenommen werden; oder Etwas muß überhaupt in dem Dinge verändert werden. Entſtehn und Untergehn kann nur durch Eines von dieſen Dreyen geſchehen. Es iſt aber gezeigt worden, daß es weder Zunahme, noch Abnahme, noch Veränderung gebe; folglich kann auch nichts entſtehn oder untergehn. — Was erzeugt wird oder untergeht, muß dasjenige berühren, von dem es untergeht, ſo wie dasjenige, worin es verändert wird; es exiſtirt aber keine Berührung wirklich; alſo exiſtirt auch kein Entſtehn und

Ver-

Vergehn. — Wenn etwas entsteht, so entsteht entweder das, was ist; oder das, was nicht ist. Aber das, was nicht ist, wird auch nichts; denn von dem Nichts kann nichts prädicirt werden. Eben so wenig entsteht etwas, das schon ist. Nun läßt sich kein Drittes weiter denken; demnach entsteht überhaupt nichts. — In den Erscheinungen entsteht Einiges aus Einem andern Dinge durch Veränderung, Einiges aber aus Mehr andern Dingen durch Zusammensetzung. Im erstern Falle, wenn das Wesen eines Dinges dasselbe bleibt, und nur von einem andern Dinge eine andere Qualität annimmt; z. B. wenn die Feuchtigkeit (dem Wesen nach) dieselbe bleibt, aber Essig oder Wein wird; oder der Wein verdirbt, und der Essig bleibt. Im andern Falle, wenn z. B. eine Kette durch die Zusammenknüpfung mehrer Ringe, ein Haus durch die Verbindung von Steinen und andern Materialien. Wenn aber auch etwas in bloß intelligiblen Gegenständen entsteht, so entsteht es doch weder aus dem, was ist, oder aus dem, was nicht ist. Aus dem, was nicht ist, kann nichts werden; denn das Erzeugende muß zum wenigsten dessen ein Wesen haben, und einer Bewegung fähig seyn. Daher kann aus dem Nichtseyenden kein Erzeugendes werden. Aber auch nicht aus dem Seyenden. Denn wenn aus dem Seyenden etwas wird, so muß es nach Einem oder Mehr-

Mehr-

Mehrern werden. Aus Einem kann es nicht werden; denn wenn es aus Einem wird, so wird es entweder, indem es vermehrt, oder verringert wird, oder bleibt, was es ist. Aber Eins und dasselbe kann weder vermehrt noch vermindert werden; es kann nicht größer oder kleiner gemacht werden, als es selbst ist. Würde es größer gemacht, als es selbst ist, so würde es, da es nichts ausser sich selbst hat, den Zuwachs von Etwas hernehmen, das nicht ist; würde es aber kleiner, als es selbst ist, so würde es, weil es nichts ausser sich selbst hat, was vernichtet werden könte, in das, was nicht ist, untergehn; woraus folgt, daß überall nichts aus dem werden könne, was vermehrt oder vermindert wird. Aber auch aus dem, das bleibt, was es ist, kann das Erzeugte nicht entstehn. Wäre dies, so würde etwas aus dem Bleibenden erzeugt ohne oder mit Veränderung desselben. Aus dem Unveränderlich bleibenden kann nichts erzeugt werden; denn die Erzeugung ist immer eine gewisse Veränderung. Würde etwas aus dem Bleibenden mit Veränderung dieses erzeugt, so entstände das Erzeugte entweder dadurch, daß das Bleibende in sich selbst, oder in Etwas Anderes verändert würde. Wird das Erzeugende nur in sich selbst verändert, so bleibt es stets dasselbe, und da wird es nichts weiter erzeugen. Wird es in ein Anderes verändert, so weichts das,

was

was verändert und erzeugt wird, entweder von seiner eigenen Substanz ab, oder es bleibt in seiner eigenen Substanz, wird aber in so ferne erzeugt, als es eine andere Form annimt. Weicht es von seiner eigenen Substanz ab, so wird es in das Nichtseyende untergehen, und das, was in das Nichts untergehe, wird nichts erzeugen. Bleibt es in seiner eigenen Substanz, und wird es nur erzeugt, so ferne es eine andere Qualität annimt, so treten dieselben Zweifelsgründe ein. Die zweyte Form entsteht entweder so, daß die erste Form in ihrer Qualität bleibt, oder so, daß sie nicht darin bleibt. Aber die zweyte Form entsteht weder so, daß die erste bleibe, noch so, daß sie nicht bleibt, weil es überall kein Mittleres wirklich giebt; demnach entsteht das Erzeugte nicht aus Einem. Es entsteht aber auch nicht aus Mehrern. Denn durch die Verbindung von Zweyen wird kein Drittes entstehen, wenn die Zwey bleiben, und wenn Drey verbunden werden, wird kein Viertes entstehn, da die Drey bleiben. Wenn also das Erzeugte weder aus Einem entsteht, noch aus Mehrern, es aber sonst aus nichts entstehn könte, so wird überhaupt nichts entstehn oder vergehn.

§. 465.

Die Dogmatiker, die die objective Möglichkeit des Entstehns und Vergehns behaupteten,

keten, ohne die angezeigten skeptischen Gegengründe widerlegen zu können, nahmen ihre Zuflucht zur Evidenz der unmittelbaren Anschauung. Das Wasser, das heiß und nicht kalt war, wird kalt; das Erz, das keine Statue war, wird eine Statue; das Ey enthält der Möglichkeit nach ein Küchlein, aber nicht der wirklichen Vollendung nach. Also kann das, was ist, entstehn und erzeugt werden, und das, was nicht ist. Wir sehen, daß der Mensch Kinder, das Kraut einen Saft erzeugt u. s. w. Hier ist unmittelbar Evidenz. Gleichwohl sucht Sextus aus den obigen Begriffen zu zeigen, daß der Dogmatismus irre. Das heiße Wasser, das nicht kalt ist, wird weder heiß, weil es schon heiß ist, noch kalt, weil es nicht kalt ist. Ausser dem Seyn und Nichtseyn existirt aber nichts. Es findet daher beym Wasser überall keine Erzeugung statt. Eben so, das Erz wird nicht Erz, weil es schon Erz ist; noch wird es eine Statue, weil es keine ist. Nicht anders verhält es sich bey den Dingen in der Beziehung ihrer Möglichkeit zur Wirklichkeit. Entweder ist in dem, was zur Wirklichkeit gediehen ist, etwas mehr, als in dem, was bloß möglich ist; oder nicht. Ist in dem Wirklichen nichts mehr, als in dem Möglichen, enthalten, so entsteht eben darum nichts, weil es nur möglich ist; ist aber in dem Wirklichen etwas mehr, als in dem Möglichen

lichen entstehen, so entsteht dieses aus Nichts, was ungereimt ist. Die Beispiele, daß ein schwangeres Weib ein Kind gebiehrt, ein Baum einen Saft hervorbringt, beweisen, sagt Sextus, dem Skeptiker nichts. Denn das Kind entsteht nicht, indem es geboren wird, sondern wird nur aus der Verborgenheit an das Licht gezogen; eben so wenig entsteht der Saft, er war schon vorher in dem Kraute enthalten, und änderte nur den Ort, indem er aus dem Kraute herausging. Von einem Menschen, der aus dem Finstern ins Helle tritt, sagen wir nicht, daß er entstehe, sondern er sey von einem Orte in den andern gegangen; dasselbe gilt von dem gebohrnen Kinde. Es wird also entsteht demnach überhaupt nichts. Aus eben dem Grunde vergeht aber auch nichts. Denn wenn etwas vergeht, so vergeht es entweder in das, was ist; oder in das, was nicht ist. In das, was nicht ist, geht nicht unter; denn was untergeht, geht zu dem Nichtseyenden über; was aber nicht ist, braucht, da es bereits nicht ist, nicht erst zu dem Nichtseyenden überzugehen; also geht das Nichtseyende nicht unter. Aber so wenig geht das, was ist, unter. Denn weder geht es unter, indem es bleibt, was es ist, oder nicht bleibt, was es ist. Bleibt es, was es ist, so wird es zugleich seyn und nicht seyn, und untergehn und nicht untergehn. Bleibt es nicht, was es ist, so hört es

ſeyn, und dann geht nicht das unter, was iſt, ſondern das, was nicht iſt; was ſich widerſpricht. Wenn folglich weder das Seyende noch das Nichtſeyende untergeht, und kein Drittes möglich iſt, ſo geht überhaupt nichts unter. — Einige, fügt Sextus hinzu, nehmen auch Zweifelsgründe gegen die objective Wirklichkeit des Entſtehns und Vergehns von der Zeit her, die mit dem Begriffe jener nothwendig zuſammenhängt. Wenn Sokrates geſtorben iſt, ſo iſt er entweder geſtorben, da er lebte, oder da er das Leben verlaſſen. Lebend iſt er nicht geſtorben, eben weil er lebte, und ein Lebender nicht todt iſt; er iſt aber auch nicht geſtorben, da er todt war; denn da hätte er zweymal ſterben müſſen. Sokrates iſt alſo nicht geſtorben. Ein ähnliches Argument brachte Dios dorus Kronus vor. Wenn eine Wand vergeht, ſo vergeht ſie entweder, da die Steine einander berühren und zuſammen verbunden ſind, oder da die Steine von einander getrennt ſind. Nun findet keiner von beyden Fällen ſtatt; mithin vergeht die Wand überhaupt nicht. Das von der Zeit hergenommene Argument wurde auch ſo beſtimt; Wenn etwas entſteht und vergeht, ſo entſteht und vergeht es entweder in der Zeit, in welcher es iſt, oder in der, in welcher es nicht iſt. Der erſte Fall iſt unmöglich, weil das, was iſt, weder entſteht, noch vergeht. Was aber nicht iſt,

kann auch keine Prädicate haben; kann weder handeln, noch leiden, kann also auch weder entstehn, noch vergehn.

§. 465.

Die Skepsis, wodurch die Pyrrhonische Parthey den theoretischen Dogmatismus bis in das Innerste erschütterte, ließ auch die gangbare Moralphilosophie nicht unangefochten. Sie prüfte mit gleichem Scharfsinne, mit gleich strenger und tief eindringender Genauigkeit, die von den ältern Philosophen aufgestellten Begriffe vom Guten, vom Uebel, vom Gleichgültigen, und ihre objective Realität. Sie untersuchte das Problem, ob es dem Menschen, die Existenz eines von Natur Guten und Uebels vorausgesetzt, möglich sey, glückselig zu leben? oder ob nur derjenige auf ein glückseliges Leben rechnen dürfe, der entfernt von Furcht, Sorge, Unruhe, die die Gleißnerey, die Weißheit der Dogmatiker, erwecke, sey? die Natur des Guten und des Uebels allein entscheide? Sie fragte endlich, ob es eine praktische Kunst des Lebens gebe, und ob und wie ferne diese gelehrt werden könne?

Sext. Emp. adv. Mathemat. lib. XI. init.
Die Frucht des praktischen Skepticismus schildert Sextus mit folgenden Versen des Timon.

mon von Phlius, die wahrscheinlich aus seinen Ινδαλμοις (Diog. Laert. IX, 65.) entlehnt sind: βιωσαι ρηστα μεθ' ἡσυχιης
Λιει αφροντιστως κατακινητως κατα ταυτα
Μη προσεχων δειλοις ἡδυλογου σοφιης.

Vgl. H. Stephan. Poes. philos. p. 72. Hr. Stäudlin hat diesen Theil des Werkes vom Sextus übersetzt, jedoch mit einigen Abkürzungen des Originaltextes. S. Geschichte und Geist des Skepticismus B. 1. S. 475. ff. Ich habe bisher bey des Sextus skeptischer Prüfung des physischen Dogmatismus ein Aehnliches gethan.

§. 466.

Es kam zuvörderst auf die Bestimmung des wesentlichen Unterschiedes der Dinge an, auf welche sich das menschliche Leben und Handeln überhaupt bezieht. Die ältere Akademie, die Peripatetiker, und die Stoiker theilten die Dinge ein in Güter, Uebel und Mitteldinge, welche letztere sie auch gleichgültige Dinge nannten. Noch bestimmter drückte sich Xenokrates folgendermaaßen aus: Jedes Ding ist entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Eintheilung, welche die übrigen Philosophen ohne Beweis angenommen hatten, führte er so aus: Wenn es etwas von guten und übeln Dingen und von

Dingen, die weder gut noch übel ſind, Verſchiedenes giebt, ſo iſt dieſes entweder ein Gut oder es iſt kein Gut. Iſt es ein Gut, ſo iſt eins von jenen Dreyen. Iſt es kein Gut, ſo iſt es entweder ein Uebel, oder weder Gut noch Uebel. Iſt es ein Uebel, ſo iſt es wiederum eines von jenen Dreyen. Jedes Ding alſo iſt entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Inzwiſchen, bemerkt Sextus, hat Xenokrates ungeachtet ſeiner Demonſtration doch die Eintheilung nur willkührlich angenommen; denn die Demonſtration iſt nicht mehr und nicht weniger, als die wiederholte Eintheilung ſelbſt, die dadurch nicht gültiger wird, als ſie ſchon an ſich iſt. Nun ſcheint zwar in der That in Anſehung dieſer Eintheilung der Dinge in praktiſchen Betrachte eine allgemeine Convenienz unter den Philoſophen zu ſeyn; ſie hat aber doch auch einigen Angriffe erfahren, die jedoch, nach der Erklärung des Sextus ſelbſt, zum Theil ſophiſtiſch ſind. Die Definition, behaupten die Logiker, iſt von einem allgemeinen Umfange nur den Worten, nicht dem Inhalte nach verſchieden; denn ſie erſtreckt ſich, wie der allgemeine Begriff, auf alle Arten des definirten Gegenſtandes, wie z. B. die Definition des Menſchen auf alle Menſchen überhaupt, und wenn ein falſches Merkmal aufgenommen wird, ſo wird beydes falſch, die Definition ſowohl

als

als der allgemeine Begriff. Wenn es also heißt: Die Dinge sind entweder Güter oder Uebel, oder Mitteldinge (keines von Beyden), so ist nach dem Chrysipp diese Definition identisch mit dem allgemeinen Satze: Alle Dinge sind entweder Güter, oder Uebel, oder gleichgültige Dinge. Dieser allgemeine Satz aber ist falsch, da ein falsches Merkmal darin aufgenommen ist. Denn, wenn zwey Dinge dem allgemeinen Begriffe untergelegt werden, ein Gutes und ein Uebel, oder ein Gutes und ein Gleichgültiges, oder ein Uebel und ein Gleichgültiges; so ist zwar der Satz: Von den Dingen ist Eines ein Gut, wahr; der Satz aber: Diese Dinge sind gut, ist falsch; denn diese Dinge sind nicht alle Güter, sondern eines ist ein Gut, und das andere ein Uebel. Umgekehrt ist auch der Satz: Diese Dinge sind übel, falsch; denn nur das eine ist übel, das andere ist gut. Daßelbe gilt von dem Satze: Diese Dinge sind gleichgültig. Der angeführte Einwurf trifft gleichwohl, wie Sextus richtig erinnert, den Xenokrates nicht, weil er sich des Plurals nicht bediente, sondern ein Ding im Singular als entweder gut, oder übel, oder gleichgültig, bestimte. — Ein anderer Einwurf gegen seine Eintheilung der Dinge in praktischem Betrachte war dieser: Die Glieder einer jeden logisch richtigen Eintheilung müssen den

Stammbegriff erschöpfen. Diesen Regeln muß also auch die Xenokratische Eintheilung der Dinge gemäß seyn. Nun sind aber die guten und die übeln Dinge (beyde zusammen) für uns interessant (nicht gleichgültig); hingegen die, welche guten noch übeln sind uns nur interessant (gleichgültig). Die Xenokratische Eintheilung ist daher logisch unrichtig. Sie müßte so lauten: Die Dinge sind uns entweder nicht gleichgültig (interessant) oder gleichgültig (uninteressant); von den nicht gleichgültigen aber sind wieder um einige Güter; andere sind Uebel. Die Xenokratische Eintheilung ist eben so logisch fehlerhaft, wie folgende: Die Menschen sind entweder Griechen, oder Perser, oder Juden, oder Aegyptier u. s. w. wobey die Sphäre des Stammbegriffs nicht erschöpft wird. — Wichtiger als die vorhergehenden ist noch folgender Einwurf gegen die Xenokratische Eintheilung: Das Ist wird in einem zwiefachen Sinne verstanden, sofern es nehmlich das wirkliche Daseyn bezeichnet, wie z. B. in dem Satze: Der Tag ist, das Ist die wirklich vorhandene Existenz desselben andeutet; sofern es aber auch zuweilen das, was scheint, bezeichnet, wie z. B. die Mathematiker zu sagen pflegen: Zwischen zwey Punkten ist ein Raum von einer Linie, das Ist nun den Schein anzeigt

Bey dieſer zwiefachen Bedeutung des Wörtchens Iſt verſtehn die Skeptiker in der Eintheilung: Die Dinge ſind entweder Güter oder Uebel oder gleichgültige Dinge das Sind nicht in der Bedeutung der wirklichen Exiſtenz, ſondern in der Bedeutung des Scheinbaren; denn über die wirkliche objective Exiſtenz des Guten und Uebels wird von den Skeptikern gegen die Dgmatiker ein groſſer Streit geführt. Sey es inzwiſchen mit der Eintheilung, wie ihm wolle; ſie wird vorausgeſetzt; und es folge die Prüfung der Realität der in ihr enthaltenen Begriffe.

Ueber die Eintheilung der Dinge in praktiſchem Betrachte von den Akademikern S. Diog. Laert. III, 102. Von den Stoikern ibid. VII, 104. Von den Peripatetikern Arist. Ethic. ad Nicom. I, 10. Die erwähnte Eintheilung und Demonſtration des Xenokrates iſt vermuthlich aus deſſen verlornem Werke περι ευδαιμονιας entlehnt. Diog. Laert. IV, 12.

*) Die gleichgültigen Dinge nennen die Griechen αδιαφορα; die ihnen entgegengeſetzten διαφορα. Den letztern würde unſer ungleichgültig entſprechen, das nicht gewöhnlich iſt. Ich habe deswegen die Wörter intereſſant und unintereſſant gewählt.

§. 467.

Der Widerſpruch der Skeptiker gegen die Dogmatiker im Gebiete der praktiſchen Philoſophie betraf und mußte hauptſächlich betreffen den objectiven Unterſchied des Guten und Böſen (Uebels). Die Stoiker erklärten nach gemeinen Vorſtellungsart gemäß das Gute für das Nützliche, oder was nicht vom Nützlichen weſentlich verſchieden ſey. Das Nützliche nannten ſie die Tugend und eine Handlung aus Tugend; vom Nützlichen nicht verſchieden aber ſey ein rechtſchaffner und menſchenfreundlicher Mann. Sie rechtfertigten dieſe Diſtinction durch eine ſeltſame Subtilität. Die Tugend, als eine beſtimte Stimmung der edlern Seele, und eine gute Handlung aus Tugend, ſeyen das Nützliche ſchlechthin. Ein guter menſchenfreundlicher Mann gehöre zwar zu den Gütern; indeſſen dürfe er weder ſchlechthin das Nützliche, noch von dem Nützlichen verſchieden genannt werden. Denn die Theile ſind nicht daſſelbe mit dem Ganzen, aber auch nicht vom Ganzen verſchieden; nun ſey die Tugend ein Theil des guten und menſchenfreundlichen Mannes; dieſer letzte ſey alſo nicht das Ganze (das Nützliche ſchlechthin), aber auch nicht von dem Ganzen (dem Nützlichen ſchlechthin) verſchieden. Noch andere ſpitzfindige ſtoiſche Diſtinctionen, die Sextus aufführt, können

können hier übergangen werden, ſo wie eine Kritik, die unſer Skeptiker von der Erklärung des Plato und Xenokrates vom Guten macht, die die Idee des Guten von dem Subjecte trennen, das an dieſer Idee Theil nimmt. Andere erklärten das Gute für dasjenige, was um ſein ſelbſt willen zu begehren ſey; Andere für dasjenige, was zur Glückſeligkeit beytrage; Andere für dasjenige, was die Glückſeligkeit vollkommen mache; die Glückſeeligkeit aber ſey, wie ſie Zeno, Kleanth, und Chryſipp definirten, ein guter Lauf des Lebens.

§. 468.

Schon die ältern Philoſophen hatten gegen dieſe Erklärungen ſehr viel diſputirt. Sextus aber ſchränkt ſich auf folgende Einwürfe ein. Erſtlich: Diejenigen, die das Gute für das Nützliche, oder für das um ſein ſelbſt willen zu Begehrende, oder für das zur Glückſeeligkeit Beytragende erklären, erklären nicht das Gute ſelbſt, ſondern nur eines ſeiner Prädicate. Daß das Gute nützlich ſey; daß es zu begehren ſey, ſo weit es gut iſt; daß das Gute die Glückſeeligkeit bewirke; darüber ſind alle einſtimmig. Fragt man aber weiter, was denn dasjenige ſelbſt ſey, welches nütze, um ſein ſelbſt willen begehrenswerth iſt, die Glückſe-

ligkeit hervorbringt; so entsteht ein unaufhörlicher Widerstreit der Meynungen, indem der Eine die Tugend, der Andere das Vergnügen, der Dritte die Befreyung vom Schmerze, der Vierte etwas anders anführt. Enthielten nun die obigen Erklärungen das wesentliche Merkmal des Guten selbst, so würde ein solcher Widerstreit der Meynungen nicht obwalten können; denn der verräth Unkunde der Natur des Guten. Jene Definitionen lehren also nicht das Wesen des Guten, sondern nur einige zufällige Prädicate desselben. Folglich: Jene Definitionen sind nicht bloß dadurch fehlerhaft, daß sie das wesentliche Merkmal des Guten nicht enthalten, sondern auch dadurch, daß sie etwas erklären, was sie doch nicht erklären können. Wer irgend ein Ding selbst nicht kennt, der kann auch nichts von den Prädicaten desselben wissen. Wer nicht weiß, was ein Pferd sey, den belehrt man nicht, wenn man ihm sagt: „Ein Pferd sey ein wieherndes Thier„; denn wer nicht weiß, was ein Pferd ist, weiß auch nicht, was Wiehern ist, das Prädicat, das nur dem Pferde zukommt. Also sagt man demjenigen, der den Begriff des Guten nicht gefaßt hat, vergeblich: „Das Gute sey das zu Begehrende, das Nützliche„; denn er kennt das Gute selbst nicht, auch nicht das zu Begehrende, das Nützende, die Glückseeligkeit Erzeugende. Ebenso diese Definition

sich auch auf die gangbaren Begriffe vom Uebel anwenden, so wie auf die Begriffe gleichgültiger Dinge, die weder gut noch übel sind.

§. 469.

Es fragt sich, ob den Begriffen vom Guten und vom Uebel, die man denken kann, wirkliche Objecte entsprechen? — Die Menschen, wie auch Aenesidem bemerkt hat, halten alles für Gut, was sie einnimmt, es sey was es wolle, und daher fällen sie über das Gute die widersprechendsten Urtheile. Sie geben zu, es existire eine gewisse Schönheit der körperlichen Form; aber sie sind uneinig, was ein schönes Weib sey, indem der Aethiopier die Schwärze und die eingedrückte Nase, der Perser die Weisse und die gebogene Nase vorzieht, andere dasjenige für das schönste von allen erklären, wo Figur und Farbe ein Mittelmaaß haben. So sind das Volk und die Philosophen einig, es gebe ein Gut und ein Uebel; jenes nehme ein und erfreue; dieses bewirke das Gegentheil; aber über die einzelnen Objecte beyder sind sie streitig. Der Eine strebt nach Reichthum, oder Ehre, der Andre nach Wohlseyn des Körpers, der Dritte nach Wohllust. Die Akademiker und Peripatetiker nehmen drey Gattungen der Güter an, der Seele, des Körpers, und äussere Güter. Güter

ter der Seele ſind die Tugenden, des Körpers, Geſundheit und Wohlſeyn, lebhafte und geſunde Sinne u. dgl.; Güter auſſerhalb der Seele und des Körpers aber ſind ihnen Reichthum, das Vaterland, Eltern, Kinder, Freunde u. dgl. Die Stoiker beſtimten ebenfalls drey Gattungen von Gütern; aber nicht auf gleiche Weiſe. Einige ſind in der Seele, andere auſſerhalb derſelben enthalten, und noch andere weder in der Seele, noch auſſerhalb derſelben, wobey die Güter des Körpers ausgeſchloſſen werden, als welche nicht Güter ſind. In der Seele ſind enthalten die Tugenden und guten Handlungen; auſſerhalb der Seele ein rechtſchaffener und menſchenfreundlicher Mann, gute Kinder, Eltern u. w.; weder in noch auſſerhalb der Seele aber iſt der rechtſchaffene Mann in Beziehung auf ſich ſelbſt; denn er ſelbſt kann weder auſſer ſich ſeyn, noch auch in der Seele ſeyn, da er aus Seele und Körper beſteht. Wiederum giebt es andere Philoſophen, die ſo weit entfernt ſind, die Güter des Körpers nicht zu den Gütern zu zählen, daß ſie dieſelben vielmehr als die vorzüglichſten erkennen, wie diejenigen, welche die ſinnliche Wohlluſt für das höchſte Gut erklären. Am auffallendſten iſt der Widerſtreit der Meinungen, was für Objecte Güter ſeyen, bey der Geſundheit. Dieſe halten Einige für ein Gut, Andere nicht. Diejenigen, welche

für ein Gut halten, halten ſie entweder für das größte Gut, oder nicht für das größte Gut. Die jenigen, welche ſie für kein Gut halten, rechnen ſie entweder zu den weniger gleichgültigen, oder zu den ganz gleichgültigen Dingen. Das höchſte Gut nannten ſie nicht wenig Dichter, Simonides, Licymnius, und der große Haufen ſtimmt ihnen bey. Wenn auch Reichthum, Wohlluſt, als Güter, erkannt werden; in Vergleichung mit der Geſundheit trägt dieſe doch den Preis davon. Nach Krantor würde in einer Verſammlung der Griechen, die über den Werth der Güter zu entſcheiden hätte, nur die Tapferkeit vor der Geſundheit den Vorzug gewinnen. Hingegen die Stoiker erklärten die Geſundheit nicht für ein Gut, ſondern für etwas Gleichgültiges. Aber was iſt Gleichgültig? Es kann erſtlich etwas bedeuten, was wir weder begehren noch verabſcheuen z. B. ob die Zahl der Geſtirne oder der Haare auf unſerm Haupte gleich oder ungleich ſey? zweytens etwas, das wir zwar begehren oder verabſcheuen, aber das eine nicht mehr, als das andere; z. B. unter zwey Drachmen von gleichem Gewichte und Glanze werden wir die eine, wie die andere, begehren, aber beyde in gleichem Grade; drittens etwas, das weder zur Glückſeeligkeit, noch zur Unglückſeeligkeit beyträgt. In dieſer letztern Bedeutung nennen die Stoiker die Geſundheit, Krankheit,

alle

alle körperliche und die meiſten äuſſern Dinge, gleichgültig. Denn das iſt gleichgültig, was man eben ſowohl gut gebrauchen, als misbrauchen kann. Die Tugend dient immer zu einem guten, das Laſter immer zu einem ſchlechten Gebrauche; hingegen die Geſundheit kann man zuweilen gut gebrauchen, zuweilen misbrauchen, daher iſt ſie gleichgültig. Wiederum unter dieſen gleichgültigen Dingen nannten die Stoiker einige vorzügliche (προηγμενα), andere verwerfliche, und noch andere weder vorzügliche noch verwerfliche. Vorzügliche ſind, die noch Werth genug haben; verwerfliche, die Unwerth genug haben; weder vorzügliche noch verwerfliche, wie z. B. den Finger ausſtrecken oder krümmen. Zu den vorzüglichen Dingen rechneten ſie nun die Geſundheit, die Kräfte des Körpers, Schönheit, Reichthum, Ehre u. dgl. Zu den verwerflichen Krankheit, Armuth, Schmerz u. dgl. — Gegen die Stoiker behauptete Ariſto von Chios, daß die Geſundheit und was ihr verwandt ſey nicht zu den gleichgültigen wiewohl vorzüglichen Dingen gehöre. Sie vorzüglich zu nennen ſey eben ſo viel als ſie ein Gut nennen, und der Unterſchied liege bloß in den Worten. Überhaupt ſey unter den gleichgültigen Dingen, wie zwiſchen Tugend und Laſter in der Mitte liegen, gar kein Unterſchied. Von Natur ſeyen alle

Die-

Dinge weder vorzüglich noch verwerflich; ſie würden es nur durch die verſchiednen Zeitumſtände. Denn was man vorzüglich nenne, ſey es nicht immer, und was man verwerflich nenne, ſey es nicht nothwendig.

§. 470.

Gegen die erörterten dogmatiſchen Beſtimmungen der Begriffe von Gütern, Uebeln, und gleichgültigen Dingen und ihren Objecten ſelbſt brachten die Skeptiker folgende Raiſonnements vor: Wenn es von Natur ein Gut und ein Uebel giebt, ſo muß dieſes für alle daſſelbe ſeyn; nicht für den Einen ein Gut, und für den Andern ein Uebel; oder für den Einen ein Uebel und für den Andern ein Gut; ſondern es muß wie das Feuer oder der Schnee für Alle erwärmend oder erkältend ſeyn. Nun giebt es aber kein Gut oder Uebel, welches für Alle daſſelbe wäre; folglich giebt es überhaupt von Natur kein Gut oder Uebel. Denn entweder muß alles, was irgend Jemand für ein Gut hält, ein wirkliches Gut genannt werden, oder nicht Alles. Wollten wir nun ein wirkliches Gut nennen, was jeder dafür hält, ſo würden wir, da der Eine daſſelbe Ding für ein Gut, der Andere für ein Uebel, der Dritte für gleichgültig hält, allen Unterſchied zwiſchen Gütern, Uebeln und gleichgültigen Dingen auf-

aufheben. So nennt Epikur z. B. die Wohllust ein Gut. Antiſthenes der Cyniker wollte lieber raſend ſeyn, als der Wohllust nachhängen; er hielt ſie alſo für ein Uebel. Die Stoiker erklärten ſie für ein gleichgültiges Ding ohne allen Werth. Kleanth ſagte, ſie ſey weder der Natur gemäß, noch habe ſie einige Würde im Leben, eben ſo wie die Schminke widernatürlich ſey. Archedem meinte, ſie ſey zwar der Natur gemäß, wie die Haare unter der Achſel, habe aber keine Würde und Werth. Panätius endlich behauptete, ſie ſey der Natur eines Theils gemäß, eines Theils zuwider. Wenn alſo das wirklich ein Gut iſt, was Jedem ein Gut ſcheint, ſo wird die Wohllust, da ſie Epikur für ein Gut, der Cyniker für ein Uebel, der Stoiker für gleichgültig hält, zugleich ein Gut, ein Uebel und gleichgültig ſeyn, was ſich widerſpricht. Es kann nicht Alles wirklich gut ſeyn, was von irgend Jemand dafür gehalten wird. Vielmehr, wenn das, was irgend Einem ein Gut ſcheint, überhaupt gut ſeyn ſoll, ſo müſſen wir mit einer beſondern Kraft zu begreifen begabt ſeyn, und die Verſchiedenheit der Dinge, nach denen Begriffe gefaßt werden, einſehen können. Wir müſſen beſtimmen können, was Jeder für ein Gut halte, ſey in der That ein Gut, was aber jener dafür halte, ſey von Natur nicht ſo. Nun müßte dieſer Unterſchied uns entweder

mittelbar evident, oder aus Gründen erweislich ſeyn. Aber unmittelbar evident kann er nicht ſeyn. Denn was unmittelbar evident iſt, wird gemeinſchaftlich und einſtimmig von allen begriffen, die mit geſunden Sinnen und ungehindert wahrnehmen, wie man faſt bey allen Erſcheinungen ſehen kann. Ueber das Gute hingegen ſind nicht alle einſtimmig. Einigen iſt es die Tugend und was daran Theil nimt; andern die Wohlluſt; andern die Befreyung vom Schmerze; andern etwas Anderes. Das wirklich Gute iſt folglich nicht Allen evident. Würde aber der obige Unterſchied aus Gründen eingeſehen werden können, ſo würde, da jede philoſophiſche Partey ihren eigenen Grund hat, aus welchem ſie argumentirt, (z. B. Zeno einen beſondern Grund, daß die Tugend das wahre Gut ſey; Epikur einen, daß es die Wohlluſt; Ariſtoteles einen, daß es die Geſundheit ſey) auch jeder ein eigenes Gut aufſtellen, das weder von Natur gut iſt, noch allen gemeinſchaftlich dafür gilt. Es giebt demnach kein Gut von Natur. Denn da das für Jeden individuelle Gut weder ein Gut für Alle, noch ein Gut von Natur iſt; auſſer dem individuellen Gute für Jeden aber kein gemein evidentes Gut exiſtirt; ſo iſt überall kein Gut vorhanden.

§. 471.

Sollte es, fährt Sextus fort gegen die objective Wirklichkeit des Guten zu raiſonniren, etwas Gutes geben, ſo muß es aus einem eignen Grunde zu begehren ſeyn, weil jeder Menſch es zu erreichen trachtet, ſo wie er das Uebel flieht. Nichts aber iſt als begehrenswerth aus einem eignen Grunde zu begehren. Alſo exiſtirt überhaupt kein Gut. Wenn Etwas aus einem eigenen Grunde zu begehren iſt, ſo iſt entweder das Begehren ſelbſt zu begehren, oder Etwas auſſer ihm; z. B. entweder das Begehren des Reichthums iſt zu begehren, oder der Reichthum ſelbſt. Das Begehren ſelbſt iſt nicht zu begehren. Wäre das Begehren ſelbſt aus einem eignen Grunde zu begehren, ſo dürften wir uns nicht bemühen, das Begehrte zu erhalten, damit wir nicht Urſache bekämen, künftig nicht weiter zu begehren, folglich das Gut nicht aufhörte, für uns ein Gut zu ſeyn. Wäre z. B. das Begehren an ſich ſelbſt nach Eſſen und Trinken ein Gut, ſo müßten wir nie eſſen und trinken, um jenes Gut nicht zu verlieren. Gleichwohl verfolgen wir immer das Begehrte ſelbſt, und das Begehren an und für ſich iſt ſo wenig ein Gut, daß es vielmehr zu fliehen iſt. Wer liebt, wünſcht die Geliebte zu beſitzen und zu genießen; wer durſtet, wünſcht zu trinken, um

ſich der beunruhigenden Begierde zu entledigen. Iſt nun aber etwas Anderes wünſchenswerth, als wie das Begehren ſelbſt, ſo kann Jenes nur entweder in den äuſſern Dingen, oder in uns enthalten ſeyn. Iſt das Wünſchenswerthe auſſer uns, ſo hat es entweder einen Einfluß auf uns, oder nicht; z. B. ein Freund, ein rechtſchaffener Mann, ein Sohn, bewirkt in uns ein Wohlgefallen, einen angenehmen Zuſtand; oder nicht. Findet ein ſolcher Einfluß des äuſſern Dinges auf uns nicht ſtatt, ſo iſt überhaupt kein äuſſeres Ding wünſchenswerth. Hat es aber einen ſolchen Einfluß, daß es uns in einen behäglichen Zuſtand verſetzt, ſo iſt es nicht an ſich ſelbſt zu begehren, ſondern des behäglichen Zuſtandes wegen, welchen es erregt. Dieſer Zuſtand gleichwohl iſt nicht auſſer uns, ſondern in uns. Von äuſſern Dingen alſo iſt keines ein begehrenswerthes Gut. Aber auch von den in uns befindlichen Dingen iſt nichts als ein Gut zu begehren. Denn entweder iſt es bloß in dem Körper, oder in der Seele. Im bloſſen Körper kann es nicht ſeyn. Wollte man das annehmen, ſo würden wir kein Bewußtſeyn deſſelben haben, indem alles Bewußtſeyn nur der Seele eigen iſt. Es wird alsdenn den äuſſern Dingen gleich ſeyn, die mit uns in gar keiner Gemeinſchaft ſtehn. Hat es aber etwas Angenehmes, das die Seele rührt, ſo wird es

deswegen wünſchenswerth und gut ſeyn, nicht als bloße körperliche Rührung. Folglich kann bloß körperliche Veränderung iſt an und für ſich ein Gut. Iſt aber das in uns befindliche Ding, das als Gut begehrt werden ſoll, in der Seele enthalten, ſo treten wieder die obigen Zweifelsgründe ein. Denn das Urtheil des Einen ſtimt nicht mit dem Urtheile des Andern überein, und Jeder muß alſo nothwendig das für ein Gut halten, was ihm ſo ſcheint. Was aber Jedem ein Gut ſcheint, iſt darum nicht von Natur Gut. Alſo exiſtirt auch aus dem Grunde nichts Gutes. Auf gleiche Weiſe verhält es ſich aber mit dem Uebel. Wird das Gute aufgehoben, wird auch das Uebel aufgehoben; denn das Eine bezieht ſich auf das Andere, und beyde ſind nur in dieſer Beziehung zu einander verſtändlich. Es läßt ſich dies direct beweiſen durch das Beyſpiel der Thorheit, welche allein die Stoiker für ein Uebel erklären. Sextus zeigt weitläuftig, daß ſie nicht für ein wirkliches Uebel gelten könne.

§. 472.

Die Epikureer wandten gegen dieſe ſtoiſchen Raiſonnements ein: Jedes Thier ſuche von Natur und ohne alle Belehrung den Schmerz, und ſtrebe nach Vergnügen. Dies

bald es gebohren ist, wo es noch keine Begriffe hat, heult und jammert es beym ungewohnten Gefühle der kalten Luft. Strebt es aber von Natur nach Vergnügen, und verabscheut es die Arbeit, so ist ihm jenes von Natur wünschenswerth, und diese von Natur zu fliehen. Hierauf erwiederte Sextus, daß diejenigen, welche sich auf dieses Argument berufen, nicht bemerken, daß sie auch den geringsten und verworfensten Thieren von dem Guten etwas mittheilen; denn auch diese empfinden sehr viel Wohllust. Ferner nicht, daß die Arbeit nicht schlechthin zu fliehen ist, da durch die Arbeit die Gesundheit gebessert, und der Körper genährt und gestärkt wird. Auch erwerben die Menschen Kunst und gründliche Wissenschaft nicht ohne Arbeit. Aber auch das, was von Natur angenehm ist, ist nicht schlechthin begehrenswerth. Es ereignet sich oft, daß dasjenige, was uns beim ersten Genuße mit Lust erfüllte, beym zweyten für unangenehm von uns gehalten wird; indem die Natur des Angenehmen es mit sich bringt, daß es uns nach der verschiedenen Beschaffenheit der Umstände bisweilen so, bisweilen anders afficirt. — Aber auch diejenigen, die bloß das Moralisch gute für gut halten, wollen an den Thieren zeigen, daß es von Natur wünschenswerth sey. Wir sehen, sagen sie, daß gewiße edle Thiere, wie die Stiere und Hähne, ohne

irgend Wohlluſt oder Vergnügen zum Zwecke zu haben, bis auf den Tod ſtreiten. Menſchen würden niemals für das Vaterland, die Eltern, Kinder, ihr Leben aufopfern, da ſie nach dem Tode kein Vergnügen hoffen, wenn ſie nicht durch ein Natürlich-Moraliſch-Gutes zur Wahl deſſelben angezogen würden. — Inzwiſchen iſt es ſehr thörigt zu glauben, antwortet Sextus, daß die vorher erwähnten Thiere durch eine Idee des Moraliſch-Guten getrieben würden, bis zum Tode zu kämpfen. Die Vertheidiger dieſer Meynung behaupten, daß nur die Gemüthsſtimmung des Weiſen das Moraliſch-Gute erkenne; die Thorheit ſey blind, und könne es nicht unterſcheiden. Daher erkennen auch der Hahn und der Stier, welche die Stimmung des Weiſen nicht haben, das Moraliſch-Gute nicht. Und überdem, wenn dieſe Thiere irgend warum bis zum Tode kämpfen, ſo geſchieht es keinen andern Urſache wegen, als zu ſiegen und über Heerde vorzuſtehn. Zuweilen aber iſt ſelbſt das Beſiegtwerden und ſich Unterwerfen ſchöner und edler. Alſo iſt der Sieg nichts von Natur Gutes, ſondern gleichgültig. Wenn auch geſagt wird, daß der Hahn, der Stier, oder ſonſt eins der ſtärkern Thiere, nach dem Guten ſtrebe; woher beweiſt man, daß der Menſch daſſelbe Ziel verfolge? denn daraus, daß jenes zugeſtanden würde, fließt dieſes noch nicht.

nicht. Sagt man, weil es einige ſtärkere Thiere giebt, die die Wohlluſt verachten, und ſich dem Schmerze preis geben, und dagegen kämpfen, ſo ſtrebe auch der Menſch nach dem Guten; ſo ſagt man eben damit: weil es viele Thiere giebt, die gefräßig und wohllüſtig ſind, ſo ſey auch der Menſch mehr zur Wohlluſt geneigt. Erwiedert man hierauf: Einige Thiere ſeyen zwar wohllüſtig, der Menſch aber ſey es nicht ſo; ſo giebt man die Antwort zurück: Wenn auch einige Thiere aus einem Naturtriebe nach dem Guten ſtrebten, ſtrebe darum der Menſch nicht ebenfalls darnach. — Noch könte Jemand einwenden: Die Thiere ſtrebten nach dem Siege und der Herrſchaft dieſer Dinge ſelbſt wegen; der Menſch aber nicht ihrer ſelbſt wegen, ſondern wegen des Vergnügens, das darauf in ſeiner Seele erfolgen. Dies ſey bey dem Menſchen um deſto eher anzunehmen, bey welchem Ehre und Ruhm, Geſchenke und Anſehn, das Gemüth noch mehr vergnügen, und mit Freude erfüllen, und eben dadurch antreiben, gegen Beſchwerden und Mühſeeligkeiten muthig zu kämpfen. Hieraus ſey es wohl zu erklären, daß Menſchen bis zum Tode tapfer ſtreiten, und ihr Leben für das Vaterland aufopfern; denn, wenn ſie gleich das Leben verlieren, ſo genuſſen ſie ſich doch während ihres Lebens ihres Ruhmes. Es iſt auch wahrſcheinlich, daß einige

absichtlich den Tod wählen, weil sie in der Meynung stehn, daß nach dem Tode ein ähnliches Lob sie erwarte. Oder sie ertragen wohlgar den Tod, da sie einsehn, daß sie im Leben ein noch viel härteres Leiden würden erdulden müssen, wenn der Feind ihre Heimath verwüstete, und Grausamkeit und Schandthaten gegen die Ihrigen ausübte. Es sind also viele andere Gründe vorhanden, um deren willen Menschen einem ehrenvollen Tode entgegen gehn; nicht daß sie, wie die Dogmatiker so laut rühmen, mit so hohem Eifer nach dem Moralisch Guten trachteten.

§. 473.

Bisher ist die Realität des Guten und des Uebels bezweifelt worden. Jetzt kann man die Existenz beyder einmal einräumen, und die Frage aufwerfen, ob es möglich sey, auch unter dieser Voraussetzung glücklich zu leben? Die dogmatischen Philosophen versichern dieses geradezu. Wer das Gute erreicht hat, und das Uebel vermeidet, sagen sie, ist glückseelig; die Wissenschaft eines richtigen Verhaltens im Leben ist die Klugheit, die das Gute und Uebel unterscheiden, und die Glückseeligkeit gewähren soll. Die Skeptiker dagegen leugnen auch diejenigen, welche die Existenz eines

Da-

Natur Guten oder Uebels annehmen, elend und unglücklich leben; denjenigen aber, die nichts entscheiden, und ihren Beyfall zurückhalten, das leichteste und glückseligste Leben zu Theile werde. Dies läßt sich nun aber erst nach einer genauern Untersuchung deutlich einsehn.

§. 474.

Alle Unglückseligkeit entsteht aus einer gewissen Beunruhigung. Die Menschen erfahren aber Beunruhigungen, entweder weil sie eifrig und heftig wonach streben, oder weil sie etwas eifrig und heftig fliehen. Nun streben aber die Menschen eifrig und heftig nach dem, was sie für ein Gut halten, und fliehen, was ihnen ein Uebel scheint. Mithin entsteht alle Unglückseligkeit daher, daß sie nach Gütern als Gütern trachten, und Uebel als Uebel fliehen. Weil also der Dogmatiker glaubt, dieses sey von Natur gut, jenes von Natur übel, und er das eine verfolgt, und das andere flieht, so ist er deshalb in Unruhe, und wird niemals glückselig seyn. Denn entweder ist dasjenige, wornach irgend Jemand trachtet, sogleich und von Natur gut, und das, was Jemand flieht, in der That zu verabscheuen; oder nur Etwas von dem, wonach die Menschen streben, ist zu begehren, und nicht Alles,

und Etwas von dem, was ſie fliehen, iſt wirklich zu fliehen. Oder die Dinge ſind von einer relativen Beſchaffenheit; ſo daß ein Ding in Beziehung auf dieſes beſtimte Individuum zu begehren oder zu fliehen iſt; ſeiner Natur nach aber weder das Eine noch das Andere von ihm prädicirt werden kann. Wird nun dasjenige, wornach Jeder auf irgend eine Art ſtrebt als ein Gut von Natur geſetzt, und was er flieht, als ein Uebel von Natur; ſo führt man ein Leben, daß ſich ſelbſt widerſpricht, da man nothwendig eben daſſelbe zugleich begehren und fliehen muß; begehren, ſoferne es von Einigen für ein Gut gehalten wird; fliehen, ſoferne es Andere für ein Uebel halten. Nennt man aber nicht Alles ein Gut oder Uebel, was Einige begehren oder fliehen, ſondern nur Etwas davon; ſo wird man freylich leben können, aber niemals ohne Beunruhigung leben. Denn man verfolgt, was man für von Natur gut hält, und das Gegentheil flieht, kann man niemals von Unruhe frey ſeyn. Aber auch während man das erſehnte Gut noch nicht erreicht hat, wird man eben durch die Sehnſucht höchſt beunruhigt ſeyn. Und wiederum, wenn das Gut erreicht iſt, wird man wegen zu großer Freude, oder wegen ängſtlicher Beſorgniß das Erworbene zu bewahren, nachher ruhen. So gehts auch mit dem Uebel. Denn iſt man auch vom Uebel befreyt, ſo

man

man der Sorge nicht los, da die Unruhe, indem man ſich vor dem Uebel hütet und es flieht, peinlich genug iſt. Empfindet man das Uebel ſelbſt, entrinnt man dadurch nicht einmal der Quaal, daß man darauf ſinnt, wie man dem Verderben entgehen könne. Nimmt man aber an, es ſey nichts von Natur mehr zu begehren, als zu fliehen, und mehr zu fliehen, als zu begehren, da jedes Ding ſich auf irgend eine Weiſe zu Etwas beziehe, und zu verſchiedener Zeit und unter verſchiedenen Umſtänden bald zu begehren, bald zu fliehen ſey; ſo wird man freylich glückſeelig und ohne alle Beunruhigung leben; man wird nicht ſich wegen eines Gutes als Gutes überheben, noch durch das Uebel unterdrückt werden; und was ſich durch Nothwendigkeit ereignet, wird man mit erhabner Großmuth ertragen, frey von der Beſchwerde, die aus dem Wahne entſpringt, daß etwas ein Gut oder Uebel ſey. Das Reſultat iſt: Derjenige wird nicht glückſeelig leben, der die Exiſtenz von Gütern oder Uebeln annimmt.

§. 475.

Ferner: Was ein Uebel hervorbringt, iſt eben ſo zu fliehen, wie das Uebel ſelbſt. Wenn alſo der Schmerz ein Uebel iſt, ſo muß man annehmen, daß die Urſache des Schmerzes eben

eben so, wie der Schmerz selbst, zu fliehen sey; und wenn der Tod ein Uebel ist, so wird das Tödtende ebenfalls unter die Uebel gehören. Nun bringen aber Dinge, die einige für natürlich gut erklären, Uebel hervor. Also giebt es Güter, die ihrer Wirkung nach Uebel sind, und die Unglückseeligkeit verursachen. Denn aus solchen Gütern entspringen alle Uebel, Geld- und Ehrgeiz, Eifersucht, Wohlluſt und dgl. Jeder, der etwas für ein Gut hält, und mit Heftigkeit danach ringt, verfälle unvermerkt in das angrenzende Laster. Wer z. B. das Vorurtheil hegt, der Reichthum sey ein Gut, der wird sich eifrig bemühen, Reichthum zu erwerben. Dies ist aber nichts anders, als Geizig seyn. Wer also den Reichthum als das höchste Gut betrachtet, wird dadurch, daß er heftig danach strebt, das Laster des Geizes annehmen. Eben so ist es mit dem Vorurtheile, daß Ehre und Wohlluſt Güter seyen. Demnach wenn das, was Uebel erzeugt, selbst ein Uebel ist; die Dinge aber, die von einigen Philosophen für Güter gehalten sind, Uebel aller Art hervorbringen, so muß man bekennen, daß jene vermeynten Güter ihrer Wirkung nach in der That Uebel sind. — Die Gegner könnten hier nicht einwenden, daß bey der Bestrebung nach diesen Gütern an den Bestrebenden selbst etwas Gutes sey, daß z. B. dem Geld- oder Ehrgeizigen [illegible]

[illegible] stehe.

klebe irgend eine Unruhe an; wenn ſie aber ihre Abſicht erlangt hätten, ſo erfolge eine Befreyung von der Unruhe und vorherigen Beſchwerde. Denn wer reich geworden iſt, ſucht den Reichthum nicht mehr mit Heftigkeit, und wer Wohlluſt genoſſen hat, hört auf, nach ihr zu trachten. Wie Thiere, die von einem Felſen herabſteigen, um zu trinken, durch den Schmerz zur Wohlluſt getrieben werden, und, wenn ſie geſättigt ſind, von ihrer vorherigen Arbeit ausruhen; ſo empfinde auch der Menſch nothwendig, indem er nach dem Gute ringt, eine Beſchwerde; habe er aber erreicht, wonach er ſich ſehnte, ſo werde er ruhig. Niemand, antwortet Sextus, kann dieſes behaupten, und die Sache verhält ſich auch nicht ſo. Denn wenn die Menſchen auch erlangt haben, was ſie als Güter anſehn; ſo werden ſie noch mehr durch den Gedanken beunruhigt, daß ſie nicht allein dieſe Güter haben. Nur um des Alleinbeſitzes willen halten ſie die Güter für köſtlich, und der Anſtrengung werth, ſie zu erwerben. Dadurch werden bey ihnen Eiferſucht und Neid gegen ihre Mitmenſchen rege, und auch aus dem Grunde iſt das Beſtreben nach Gütern nicht ohne Verdruß und Betrübniß, und ihr Beſitz wird die Quelle vieler Uebel. Nicht anders verhält es ſich mit den Uebeln ſelbſt. Hat Jemand das Vorurtheil, es gebe gewiſſe Uebel von Natur, wie Scham-

de, Armuth, Blindheit, Schmerz, Krankheit, Thorheit überhaupt, ſo wird er nicht bloß durch dieſe gefoltert, ſondern auch um ihrer willen durch noch ſehr viel andere. Empfindet er ſie ſelbſt, ſo komt noch die Vorſtellung hinzu, die er von ihnen hat, und die das Uebel noch erhöht. Empfindet er ſie nicht wirklich, ſo ruht er eben ſo wenig, ſondern er verwahrt ſich entweder vor künftigen Uebeln, oder die Furcht vor denſelben iſt ſeine unzertrennliche Begleiterinn. Hat hingegen die Vernunft gezeigt, es ſey nichts von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel, ſo wird die Beunruhigung aufhören, und ein ſtilles freundliches Leben beginnen.

§. 476.

Sextus ſetzt nun noch aus einander, daß die dogmatiſche Philoſophie auch keine Hülfe gegen die Unruhe des Gemüths gewähren könne. Denn wird ein Gut oder Uebel von Natur angenommen, ſo muß man demjenigen, der irgend ein Gut als Gut heftig begehrt, oder ein Uebel als Uebel flieht, entweder alles ſchlechthin verbieten, oder ihm ſagen, daß weder das Gute zu begehren, noch das Böſe zu fliehen ſey. Oder man muß ihm ſagen, daß das, was er verfolgt, den größten Werth habe, und daß Vermögen

demſelben ihm nicht anſtändig ſey; er müſſe nach Etwas Gröſſerem ſtreben. Der Reichthum z. B. ſey von geringerem Werthe, die Tugend von größerem; alſo nach dieſer, nicht nach jenem müſſe man trachten. Oder, daß dieſes, bey geringem Nutzen, viel Beſchwerden habe, jenes, bey großem Nutzen, nur wenig. Aber die Behauptung, daß man weder das Gute ſuchen, noch das Uebel fliehen müſſe, iſt ſehr verſchieden von der Lehre der Dogmatiker, die immer dem Volke zurufen: Dies und das müſſe begehrt und verabſcheut werden. Sagt man aber, gewiſſe Dinge, als geringe und verächtlich, ſeyen nicht zu ſuchen, man müſſe andern, als vortrefflichern nachſtreben, ſo beendigt man damit die Unruhe nicht, ſondern giebt ihr nur eine andere Richtung. Denn ſo wie Jemand durch die Verfolgung des Erſten beunruhigt würde, ſo wird er auch durch die Verfolgung des Zweyten beunruhigt werden. Damit wird die Philoſophie eine Krankheit gegen die andere vertauſchen. Man kann nicht ſagen, daß die Unruhe, die Jemand ſtatt einer andern erhält, gemäſſigt ſey, diejenige aber, die gehoben iſt, heftiger war. Denn eben die Meynung, die der Beunruhigte von dem erſten Gute hatte, wonach er ſtrebte, und wodurch er eben beunruhigt wurde, die hat er auch von dem andern. Behauptet der Dogmatiker ſchlechthin, die-

dieſes iſt wenig nützlich, hat aber mehr Beſchwerden, ſo wird er eine Vergleichung Eines zu Wählenden und zu Fliehenden mit einem Andern zu Wählenden und zu Fliehenden machen; die Unruhe des Gemüths aber nicht heben. Sonach bleibt nichts anders übrig, als das Reſultat der Skepſis: Nur dann läßt ſich die Unruhe des Gemüths beendigen, und zu einem glücklichen Leben führen, wenn man demjenigen, der ein Uebel flieht, oder nach einem Gute ſtrebt, zeigt, daß von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel exiſtire.

§. 477.

Dieſes praktiſche Reſultat der Skeptik wird nun vom Sextus noch weiter ausgeführt. Glücklich iſt derjenige, der ſein Leben ohne Unruhe in ſtiller Zufriedenheit und Heiterkeit hinbringt. Die ſogenannten Güter und Uebel aber beruhen theils auf der Meynung, theils auf der Nothwendigkeit. Auf der Meynung beruhen diejenigen, welche die Menſchen nach einem vorhergegangenen Urtheile ſuchen oder fliehen. Güter ſind von den äuſſern, dergen Reichthum, Anſehn, edles Geſchlecht, dgl.; ferner welche den Körper betreffen, Geſundheit, Stärke, Gewandtheit; endlich welche die Seele angehn, Tapferkeit, Gemächtigkeit, [illegible]

heit, Mäſſigkeit, überhaupt Tugend. Allen dieſen ſind Uebel entgegengeſetzt. Auf Nothwendigkeit aber beruhen alle diejenigen, welche der Eindruck auf die vernunftloſe Sinnlichkeit hervorbringt, und die Niemand ändern kann, wie Vergnügen und Schmerz. Daß nun in Anſehung der Güter und Uebel, welche auf der Meynung beruhen, allein der Skeptiker glückſeelig leben könne, iſt ſchon bemerkt worden (Hypotyp. Pyrrhon. I, 25); und erhellt auch aus der vorherigen Erörterung, daß derjenige nicht glückſeelig ſeyn könne, der die Exiſtenz eines natürlich Guten oder Uebels behauptet. In Anſehung der Güter und Uebel aber, welche der nothwendige Sinneneindruck erzeugt, giebt der Skeptiker nach. Denn von dem, was nicht aus verkehrter Vernunft und falſcher Meynung herrührt, ſondern aus einem unwillkührlichen Sinneneindrucke, davon kann ſich der Skeptiker unmöglich durch ſkeptiſche Gründe befreyen. Wer die Beſchwerde des Hungers oder Durſtes empfindet, den kann man nicht durch ein ſkeptiſches Raiſonnement überreden, daß er die Beſchwerde nicht habe; und wenn er in der Stillung des Hungers oder Durſtes Vergnügen genießt, kann man ihn nie überreden, daß er es nicht genieße. Was hat man alſo, ſagen hier die Dogmatiker, von der Zurückhaltung des Beyfalls für Vortheil in Beziehung auf Glückſeeligkeit,

wenn wir einmal überhaupt in Unruhe leben, und durch dieſe Unruhe elend und unglücklich ſeyn müſſen? — Einen großen Vortheil, antwortet der Skeptiker. Denn obgleich der Skeptiker dadurch beunruhigt wird, daß etwas vorhanden iſt, was ihm Schmerz verurſacht, ſo ertrügt er doch die Beſchwerde geduldiger, als die Dogmatiker. Erſtlich iſt es gar nicht Eins und daſſelbe, wie die große Menge, von den Beunruhigungen im Verfolgen unendlich vieler Güter und Vermeiden unendlich vieler Uebel, gleichſam als von Furien umhergetrieben zu werden; und wie der Skeptiker nur eine beſtimte Gattung von Uebeln zu ertragen, und ſich gegen dieſe zu verwahren. Zweytens iſt das, was der Skeptiker als ein Uebel flieht, beunruhigt ihn nicht ſehr. Entweder iſt es eine kleine Arbeit oder Schmerz, wie Hunger, Durſt, Kälte, Hitze u. dgl. was uns täglich begegnet. Oder im Gegentheile es iſt ein ſehr ſtarker und lebhafter Schmerz, wo die Aerzte oft nur lindernde Mittel geben. Oder endlich es iſt ein mäſſiger und anhaltender Schmerz, wie bey einigen Krankheiten. Gegen den täglichen Schmerz laſſen ſich leicht Mittel und Erleichterungen anſchaffen, als Speiſe, Trank, Kleidung; und er iſt auch am wenigſten beunruhigend. Der ſtarke Schmerz, ſo ſehr er auch beunruhigen mag, währt doch in jedem Momente, wo er wie ein Blitz [illegible]

beendigt. Der mäßige und anhaltende Schmerz aber dauert nicht das ganze Leben hindurch, und iſt auch nicht von Natur fortwährend, ſondern hat auch viele ruhige Intervalle. Wäre er ganz anhaltend, würde er ſich nicht der Zeit nach ausdehnen; er iſt alſo gemäßigt, und dem Skeptiker nicht ſo ſehr fürchterlich. Geſetzt aber auch die Beunruhigung wäre noch ſo groß, ſo iſt die Schuld nicht auf den Skeptiker zu ſchieben, der wider Willen und nothwendig leidet; ſondern auf die Natur, welche ſich um menſchliche Geſetze nicht bekümmert, und auf den, welcher durch ſeinen Wahn ſich ein Uebel zuzieht. Wer nicht die Meynung hegt, der Schmerz ſey ein Uebel, der erträgt den Schmerz nur, weil er muß; wer ſich aber auſſerdem einbildet, daß der Schmerz das einzige Widernatürliche für den Menſchen, das einzige Uebel ſey; der verdoppelt dadurch die Beſchwerde, welche ihm aus demſelben erwächſt. Wir ſehen ja oft, daß Leute, die chirurgiſche Operationen erdulden, die Quaal des Schnittes ſtandhaft aushalten, und weder die Farbe verändern, noch wimmern, weil ſie bloß den Schmerz des Schneidens empfinden. Hingegen die Umſtehenden, wenn ſie zuerſt ein wenig Blut fließen ſehn, erblaſſen, zittern, gerathen in Schweiß, werden ohnmächtig, nicht des Schmerzes wegen; denn ſie fühlen keinen Schmerz, ſondern des Vorurtheils wegen,

das sie haben, der Schmerz sey ein Uebel. Die Unruhe, die aus dem Vorurtheile entspringt, etwas sey ein Uebel, ist also oft größer, als diejenige, welche das Uebel selbst erregt. Der Skeptiker, der über nichts entscheidet, was auf Meynung beruht, genießt daher der vollkommensten Glückseeligkeit. Durch nur willkührliche und vernunftlose Empfindungen wird er zwar beunruhigt; denn er ist nicht, wie Homer sagt, der Sohn einer bejahrten Eiche oder eines Felsen, sondern aus menschlichem Geschlechte; aber er wird doch nur mässig dadurch afficirt. Daher sind auch diejenigen zu verachten, die glauben, der Skeptiker lebe in träger Musse und Unthätigkeit, und stehe mit sich selbst im Widerspruche. Er müsse deswegen unthätig seyn, weil das ganze Leben im Begehren und Fliehen bestehe, und derjenige, der nicht begehre oder fliehe, das Handeln aufhebe, und sich wie eine Pflanze verhalte. Daß der Skeptiker mit sich selbst im Widerspruche stehe, zeigt man durch folgendes Beyspiel: Wenn er in die Gewalt eines Tyrannen komt, und zu einer Schande that gezwungen werden soll, so wird er [illegible] weder nicht thun, was ihm befohlen wird, und lieber einen freywilligen Tod sterben, [illegible] er wird aus Furcht vor der Qual dem Befehle gehorsam seyn. Er muß also hier [illegible] nes wählen und das Andere [illegible]

thun

thun aber nun diejenigen, welche überzeugt ſind, daß es etwas zu begehren und etwas zu fliehen gebe. Diejenigen, welche ſo urtheilen, wiſſen nicht, daß der Skeptiker nicht dem philoſophiſchen Raiſonnement gemäß lebt; denn da müßte er ſich alles Handelns enthalten; ſondern nach einer Beobachtung, die nichts mit der Philoſophie zu thun hat, kann er einiges begehren, und einiges fliehen. Sollte er aber von einem Tyrannen gezwungen werden, Etwas Verbotenes zu thun, ſo wird er nach ſeinem Begriffe von ſeinen vaterländiſchen Geſetzen und Sitten, wie es die Sache mit ſich bringt, dieſes wählen und jenes verabſcheuen; das Harte und Grauſame wird er leichter ertragen, als der Dogmatiker, weil er nicht ſo von Wahn und Meynung abhängt, wie dieſer.

§. 478.

Die Dogmatiker geben auch vor, daß ſie eine Kunſt zu leben lehrten. Epikur nannte deswegen die Philoſophie eine Bewühung, ſich durch Unterſuchung und Gründe ein glückſeliges Leben zu bereiten. Die Stoiker aber erklären geradezu, die Klugheit, als die Wiſſenſchaft von Gütern, Uebeln und gleichgültigen Dingen, ſey die Kunſt zu leben; wer dieſe beſitze, ſey allein ſchön, reich, weiſe. Denn

wer beſitzt, was großen Werth hat, iſt reich. Die Tugend aber iſt von großem Werth, und der Weiſe allein beſitzt ſie; alſo iſt auch der Weiſe allein reich. Wer liebenswürdig iſt, iſt ſchön; bloß der Weiſe aber iſt liebenswürdig, und folglich iſt auch er allein ſchön. Dergleichen Vorſpiegelungen locken zwar die Jugend an, ſind aber durchaus ungegründet. Was man für die Kunſt zu leben hält, wodurch man glaubt, glücklich zu werden, iſt nicht Eine Kunſt, ſondern beſteht aus vielen und verſchiedenen Künſten; es iſt eine andere nach dem Epikur, eine andere nach den Cynikern, eine andere nach den Peripatetikern. Entweder muß man alſo allen zugleich folgen, oder nur Einer, oder gar keinem; allen zugleich kann man nicht folgen, weil ſie einander widerſtreiten. Was die eine vorſchreibt als wünſchenswerth, verbietet die andere als verabſcheuenswürdig. Man kann aber nicht eben daſſelbe zugleich ſuchen und fliehen. Wäre aber nur Eine zu befolgen, ſo iſt die Wahl derſelben entweder willkürlich, und das kann doch nicht ſeyn, weil es eben ſo gut wäre, als ob Jemand würfelte wollte; oder diejenige iſt zu befolgen, die für die vorzüglichere gehalten wird. In dieſem Falle iſt wiederum entweder zu folgen, die durch eine andere, oder die durch ſich ſelbſt für [illegible]

worden iſt. Aber der, welche durch ſich ſelbſt für vorzüglicher erklärt worden iſt, kann man nicht trauen; oder man muß allen trauen. Denn wenn jener zu vertrauen iſt, weil ſie durch ſich ſelbſt für vorzüglicher erklärt worden, ſo wird man auch den übrigen vertrauen dürfen, da jede ſich ſelbſt für vorzüglicher erklärt. Eben ſo wenig iſt der zu trauen, die durch eine andere für vorzüglicher erklärt iſt. Denn ſo wie ſie ſelbſt als eine von der andern verſchiedene Kunſt wieder durch eine andere beurtheilt werden muß, ſo bedarf auch dieſe andere wieder einer Beurtheilung u. ſ. w. Wenn man demnach weder allen Künſten des Lebens folgen darf, noch einer einzigen, ſo bleibt nichts übrig, als daß man keiner zu folgen habe. Ueberdem, da es viele Künſte des Lebens giebt, muß nothwendig derjenige, der einer von ihnen ausſchließend folgt, unglücklich ſeyn, theils aus den ſchon bemerkten Urſachen, theils aus noch einem andern Grunde. Jeder Menſch wird von einer beunruhigenden Neigung bewegt, ſey es zum Reichthume, oder zur Wohlluſt, oder zum Ruhme. Dieſe wird keine dogmatiſche Schule in ihm unterdrücken. Aber wer vom Geld und Ehrgeize regiert wird, deſſen Begierde wird die Peripatetiſche Philoſophie noch mehr entzünden, als welche Reichthum und äuſſere Ehre zu den Gütern zählt. Wer die Wohlluſt liebt,

licht, den wird die Lehre des Epikur noch wohllüstiger machen, die die Wohllust als das Ziel aller Glückseligkeit darstellt. Den Ruhmsüchtigen wird die Lehre der Stoiker noch tiefer in diese Leidenschaft stürzen, da nach ihrer Meynung die Tugend, und was aus Tugend entspringt, allein ein Gut ist. Was also die Dogmatiker eine Kunst des Lebens nennen, ist mehr ein Beförderungsmittel des Uebels, als ein Heilmittel desselben.

§. 479.

Wollte man auch zugeben, daß eine Kunst des Lebens existire, in Ansehung welcher alle einstimmig wären, z. B. die Stoische, so werden wir sie doch deshalb nicht annehmen können, weil sie viel und mancherley Uebel mit sich führt. Denn wenn die Kunst zu leben als Klugheit eine Tugend ist, und der Weise allein die Tugend besitzt, die Stoiker aber nicht Weise sind; so werden sie die Klugheit nicht besitzen, und also auch nicht die Kunst zu leben. Wenn sie dieselbe nicht besitzen, wird sie auch von ihnen nicht Andern mitgetheilt werden können. Und wenn sie in ihrer eigenen Meynung keine Kunst besitzen kann, wird auch die Kunst zu leben nicht bestehen können. Nun fintet das Erste, folglich auch das Letzte. Eine Kunst, die

System von Begriffen, und ein Begriff (in der Stoischen Philosophie) ist der Beyfall, der einer begreiflichen Vorstellung gegeben wird. Es giebt aber keine begreifliche Vorstellung, weil wir kein Vermögen haben, sie durch ein sicheres Kennzeichen zu unterscheiden; mithin giebt es auch keinen Begriff, und kein System von Begriffen, mithin keine Kunst. Ferner: wenn die Kunst zu leben, oder die Klugheit, die Güter, Uebel und gleichgültigen Dinge betrachtet, so ist sie entweder verschieden von den Gütern, welche sie zum Gegenstande hat, oder sie selbst ist ein Gut. Ist das erstere, so giebt es keine solche Kunst, weil vorher gezeigt ist, daß es keine Güter und Uebel giebt. Ist das andere, so ist die Kunst eine Kunst von sich selbst, was abermals ungereimt ist. Denn das, wovon sie eine Kunst ist, wird vor der Kunst gedacht. Die Heilkunst ist die Wissenschaft der heilsamen, schädlichen und gleichgültigen Dinge; aber vor der Heilkunst geht das Heilsame und Schädliche her. Die Stoiker selbst sagen, die Dialektik sey die Wissenschaft des Wahren, Falschen, und des Weder wahren noch falschen. Das Wahre, Falsche, und Weder Wahre noch Falsche existirte also doch vor der Dialektik. Sollte nun die Klugheit die Wissenschaft ihrer selbst seyn, müßte sie vor sich selbst existirt haben. Es läßt sich also auch

aus diesem Grunde nicht sagen, daß es eine Klugheit, oder Kunst des Lebens gebe. Ferner: Jede Kunst und Wissenschaft hat exakte und scientifische Grundsätze und Regeln; die Kunst zu leben aber hat dergleichen nicht, wie aus den Aussprüchen der Stoiker selbst erhellt, die Sextus anführt, deren Beobachtung den Gesetzen widerstreitet, und deren Nichtbeobachtung sie überflüssig macht. Ueberdem hat jede Kunst, sie mag sich nun auf Erkenntniß beziehen, wie die Geometrie und Astrologie, oder auf das subjective Handlen, wie die Fechtkunst, oder ein äußeres Werk hervorzubringen, wie die Mahlerey und Bildhauerkunst, ein eigenes Merkmal, wodurch sie sich von allen andern unterscheidet. Dies aber hat die Kunst des Lebens nicht; es giebt also keine solche Kunst. Was nämlich dem Musiker und dem Nichtmusiker gemeinschaftlich ist, das gehört nicht zur Musik; was dem Grammatiker und dem Nichtgrammatiker gemeinschaftlich ist, gehört nicht zur Grammatik; und so gehört überhaupt nicht zur Kunst, was dem Erfahrnen und dem Unerfahrnen in [illegible] gemeinschaftlich ist. Was also dem [illegible] und dem Nichtklugen gemeinschaftlich [illegible] hört nicht zur Klugheit, und [illegible] gen. Es giebt aber Handlungen, [illegible] Klugen, wie dem Nichtklugen, gemeinschaftlich sind. Wollen wir also eine [illegible]

ne Handlung annehmen, die Eltern zu ehren, ein anvertrautes Depoſitum zurückzugeben; ſo findet man auch Nichtkluge, die ſo etwas thun. Die Handlungen des Klugen haben alſo nichts Eigenthümliches, wodurch ſie ſich von den Handlungen des Nichtklugen unterſcheiden, und wenn dem ſo iſt, wird es überhaupt keine Klugheit oder Kunſt des Lebens geben.

§. 480.

Gegen den zuletzt angeführten Grund, aus welchem die Nichtexiſtenz einer Wiſſenſchaft des Lebens gefolgert wurde, machten die Dogmatiker mehrere Einwürfe, die aber Sextus ebenfalls zu widerlegen ſucht. Es könten zwar, ſagten ſie, Kluge und Unkluge dieſelben Handlungen verrichten; für den Unterſchied der Klugheit oder Unklugheit dabey komme es aber darauf an, ob dieſe Handlungen nach einer Regel der Kunſt des Lebens geſchähen oder nicht. Seine Eltern ehren könne der Weiſe ſo gut, wie der Thor; aber ſie aus Klugheit ehren ſey nur dem Weiſen eigen. Bloß dem Weiſen ſey die Kunſt eigenthümlich, was er thue, mit der beſten Geſinnung zu thun. Diejenigen, die dieſen Einwurf machen, erwiedert Sextus, ſcheinen abſichtlich taub zu ſeyn, und von ganz etwas Anderem zu ſprechen, als wovon die Rede iſt. Wir

zei-

zeigen, daß es keine Handlung des Klugen gebe, wodurch er sich von dem Nichtklugen unterscheide; das können sie nicht läugnen; dagegen behaupten sie, daß die jenen beyden gemeinschaftlichen Handlungen bald von der Klugheit, bald von der Thorheit herrühren; gleichwohl können sie dies letztere nimmermehr beweisen; denn wie läßt sich unterscheiden, daß irgend eine bestimte Handlung aus Klugheit, oder aus Thorheit geschehe, da man aus den Handlungen selbst, so ferne sie dem Weisen und dem Thoren gemeinschaftlich sind, dieses gar nicht abnehmen kann? Andere glauben, der Unterschied des Princips der Handlungen werde dadurch bemerkt, daß sie beständig eine regelmäßige und sich gleiche Wirkung hätten. Es sey dem mechanischen Künstler eigen, alles gleichförmig und zu derselben Absicht zu verrichten; so sey auch der Weise sich beständig in rechtschaffnen Handlungen gleich; der Thor hingegen nicht. Diejenigen, welche so vertheilen, antwortet Sextus, scheinen der Natur zu widersprechen. Es ist mehr Wunsch als Wirklichkeit, daß es eine bestimte Lebensordnung nach wissenschaftlichen Principien gebe. Jeder Mensch muß sich nach der Verschiedenheit der Umstände richten, und [illegible] niemals dieselbe Lebensordnung beobachten, am wenigsten der Kluge, wenn er die Unbeständigkeit der Dinge und den Wechsel [illegible]

Gl[illegible]

Glücks erwägt. Dazu komt; wenn es in der That eine Kunst des Lebens gäbe, so würde sie wohl Niemanden mehr nützen, als dem Weisen, der sie besitzt, indem sie ihm Mäßigkeit im Bestreben nach Gütern und im Vermeiden der Uebel gewährte. Die Klugheit nutzt aber dem Weisen nicht, wie gezeigt werden soll; es giebt also keine Kunst des Lebens. Der Weise wird entweder deswegen enthaltsam genannt, weil er nichts Böses begehrt und nichts Gutes flieht; oder weil er zwar böse Begierden hat, sie aber durch Vernunft überwindet. In der ersten Bedeutung kann er nicht enthaltsam heißen; denn er kann sich dessen nicht enthalten, was er nicht hat. Den Eunuchen kann man nicht enthaltsam im Genuße der Wohllust nennen; den, welcher einen schwachen Magen hat, nicht enthaltsam im Genuße der Speisen; denn beyde haben zu diesen Dingen gar keine Neigung. Soll aber der Weise deswegen für enthaltsam gelten, weil er zwar böse Neigungen hat, sie aber durch Vernunft überwindet; so muß man erstlich zugeben, daß ihm seine Klugheit nicht nütze, indem er immer von Leidenschaften beunruhigt wird, gegen welche er der Hülfe bedarf; zweytens, daß er noch unglücklicher ist, als der Thor; denn indem jener seine Neigung zum Bösen überwindet, wird er eben hierdurch noch mehr beunruhigt, als dieser, der sie befriedigt. §. 481.

§. 481.

Schon daraus, daß keine Kunſt zu lehren exiſtirt, fließt, daß ſie auch nicht gelehrt werden könne. Inzwiſchen kann der Skeptiker die Exiſtenz derſelben zum Ueberfluß einräumen, und dennoch zeigen, daß ſie ſich nicht lehren laſſe. Zu jeder Disciplin gehört: 1) etwas, das gelehrt wird; 2) ein Lehrender; 3) ein Lernender; 4) eine Lehrart. Von allen dieſen Stücken iſt nichts gewiß und anerkannt; es giebt alſo keine Disciplin. Erſtlich: Wird eine Sache gelehrt, ſo wird entweder gelehrt, daß ſie iſt; oder daß ſie nicht iſt. Das, was nicht iſt, kann nicht gelehrt werden; denn dies hat keine Prädicate; und könnte es gelehrt werden, ſo würde das Nichtwahr ſeyn; es würde ferner nichts Wahres gelehrt werden können; woraus die Ungewißheit folgen würde, daß alles, was gelehrt wird, falſch ſey. Das, was iſt, kann eben ſo wenig gelehrt werden; denn entweder würde es gelehrt, ſo ferne es ſelbſt iſt, oder ferne etwas Anders iſt. Im erſten Falle würde von einer Sache, ſo ferne ſie iſt, nichts gelehrt werden, daß ſie iſt, und wenn dies, ſo wird überhaupt nichts ſeyn, das gelehrt werden könte. Im andern Falle würde etwas gelehrt werden als Accidens von dem, was nicht iſt; und das widerſpricht ſich. So

zeigt noch auſſerdem, daß der Gegenſtand der Lehre entweder körperlich oder unkörperlich ſeyn müſſe, in die Sinne fallend oder denkbar, aber nach keinem von beyden Prädicaten gelehrt werden könne. Ferner, was gelehrt werden ſoll, iſt entweder wahr oder falſch; das Falſche kann nicht gelehrt werden, was aus ſeiner Natur erhellt; ob es aber ein Wahres gebe, iſt problematiſch, wie oben dargethan worden, und von problematiſchen Dingen kann keine Disciplin exiſtiren. Dazu komt: Was gelehrt wird, iſt entweder eine Sache der Kunſt, oder nicht. Iſt es keine Sache der Kunſt, ſo bedarf es keiner Disciplin. Iſt es eine Sache der Kunſt, ſo erhellt ſie entweder aus ſich ſelbſt, oder ſie iſt dunkel. Erhellt ſie aus ſich ſelbſt, ſo braucht ſie wiederum nicht gelehrt zu werden; iſt ſie aber dunkel, ſo kann ſie eben deswegen nicht gelehrt werden, weil ſie nicht evident iſt. Zweytens: Wenn erwieſen iſt, daß die Exiſtenz einer Sache, die gelehrt wird, problematiſch ſey, ſo wird dadurch auch der Lehrende aufgehoben, und der Lernende, weil jener nichts mehr hat, was er lehren, und dieſer, was er lernen könte. Mit dem Objecte der Lehre, dem Lehrenden, und dem Lernenden, fällt auch die Exiſtenz einer Lehrart weg.

§. 482.

Ueberhaupt ſollte die Kunſt des Lebens gelehrt werden können, ſo müßte ſie entweder der Kluge den Klugen, oder der Unkluge den Unklugen, oder der Unkluge den Klugen, oder der Kluge den Unklugen lehren. Der Kluge kann ſie den Klugen nicht lehren, weil beyde ſchon die Tugend beſitzen, und keiner den Unterricht des andern bedarf. Der Unkluge kann ſie den Unklugen nicht lehren; denn beyde bedürfen der Belehrung. Der Unkluge kann ſie den Klugen nicht lehren, denn der Blinde kann dem Sehenden die Farben nicht zeigen. Alſo bliebe nichts übrig, als daß der Kluge ſie den Unklugen lehrte; aber auch die Möglichkeit hiervon iſt zweifelhaft. Wenn die Klugheit die Wiſſenſchaft von den Gütern, den Uebeln, und den gleichgültigen Dingen iſt, der Unkluge aber von allen dieſen keinen Begriff hat, ſo wird er zwar wohl die Worte des Unterrichts hören, aber den Sinn niemals verſtehn.

Anhang.

Ein berühmter Schriftsteller hat vor kurzem die beyden ersten Theile meines Lehrbuchs der Geschichte der Philosophie in der Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek B. XXXV. St. 1. S. 39. ff. recensirt. In der That würde mir eine unbefangene und gründliche Kritik gerade von diesem Schriftsteller sehr willkommen gewesen seyn. Aber die ganze Recension ist Eine Bitte, und zwar eine so hämische Bitte, daß ich, bey aller Achtung, die ich für das literarische Verdienst ihres Urhebers habe und behalten werde, nicht umhin kann, sie zu rügen.

„Wir bitten, den Begriff der Philosophie, seiner gerühmten Berichtigung unerachtet, noch ein wenig mehr zu berichtigen".

Ich hätte dagegen, mir den objectiv wahren Begriff der Philosophie anzuzeigen, damit ich den meinigen, der allerdings, wie so viele andere Erklärungen von der Philosophie, seine Mängel haben mag, (obwohl er nicht die hat, welche der Rec. ihm vorwirft), nicht blos noch ein wenig mehr, sondern ganz berichtigen könne. So bekant ich auch mit dem Geiste des Recensenten, und seiner unreifen speculativen Schrift bin, so hab ich doch einen Begriff der Philosophie vermißt, der richtiger, als der meinige, wäre. Wenn aber der Rec. selbst keinen objectiv wahren Begriff von Philosophie hat, so thäte er am besten, er berichtigte den seinigen noch etwas mehr, und hätte erst hernach andere Leute, mit dem ihrigen dasselbe zu thun.

„Zweytens bitten wir, in einer pragmatischen Geschichte der Philosophie, die doch für alle Philosophen und für alle Zeiten Brauchbarkeit und Verständlichkeit haben soll, die Kunstsprache eines oder des andern Systems, besonders des Kantischen, nicht zu sehr anzuwenden, sondern alles in einer allgemeinen Sprache vorzutragen. Bey den Eleatikern und Pythagoreern insbesondere ist uns der Verfasser nicht selten sehr dunkel geworden, ob wir gleich mit dieser Sprache nicht ganz unbekant sind".

Ich bitte dagegen, mich zu belehren: 1) wie man es anfängt, die historisch vorhandenen Systeme der Philosophie zu charakterisiren, ohne die Kunstsprache eines oder des andern Systems zu brauchen? 2) warum die Kunstsprache des Kantischen Systems, da wo sie treffend ist, nicht angewandt werden dürfe, zumal wenn man ein älteres System mit den Resultaten der Kantischen Philosophie vergleicht, oder nach denselben prüft? 3) woran man eine allgemeine philosophische Sprache, die allen Philosophen und zu allen Zeiten brauchbar und verständlich ist, zu erkennen habe? und welcher neuere Philosoph diese allgemeine philosophische Sprache rede? ob etwa Hr. Hofrath Tiedemann in seinem Theater? oder Hr. Nicolai gelegenheitlich in seiner Reisebeschreibung? — Daß meine Darstellung des Pythagoreismus und Eleatieismus dem Rec. nicht selten dunkel geworden, thut mir um ihn herzlich leid. Mir scheint sie ganz klar zu seyn.

„Aus gleichem Grunde müssen wir zugleich bitten, die Lehren alter Philosophen nicht zu sehr durch das Glas Kantischer Begriffe [illegible]

Grund-

Grundsätze zu betrachten, denn durch dieß sieht man gar leicht mehr, als in ihnen ist, und leiht ihnen unmerklich Gedanken, die sie nie hatten. Xenophanes z. B. war schwerlich der metaphysische Pantheist, wozu ihn der Verfasser macht, und sein Alles ist Eins war wohl nur eine mehr erhöhte und lebhaftere Idee von der uralten Vorstellung, daß die Welt ein Thier ist. Die Pythagoreer dachten sich schwerlich Form und Materie so bestimt von einander gesondert, als sie hier beschrieben werden, sie hatten höchstens nur einigen Schimmer von der Entgegensetzung beyder, der erst im Plato und Aristoteles zum hellern Lichte ward".

Ich bitte dagegen, zu bemerken, daß das Glas Kantischer Begriffe und Grundsätze ein sehr vortreffliches Glas ist, wodurch man tiefer in die alte Philosophie hinein sehen kann, als durch manche andere Gläser, als z. E. durch das Glas des Recensenten. Es komt auf das Glas gar nicht an, wodurch ich gesehen habe, sondern auf das, was ich gesehen habe. Der Rec. sieht durch sein Glas im Xenophanismus ein Weltthier. Ich erblicke dagegen in den Schlußreihen des Xenophanes, Parmenides und Melissus eine Art von metaphysischem Pantheismus, den auch Hr. Fülleborn, und mehr Gelehrte, lange vor der Epoche der Kritik der reinen Vernunft, darin bemerkt haben. Daß ich den Pythagoreern ein System angedichtet habe, was sie nicht hatten, ist leicht behauptet. Aber man wird mir erlauben, daß ich diese Behauptung bezweifle, so lange sie bloße Behauptung oder Vermuthung ist, und man nicht zeigt, daß sich die Data, worauf ich mich stütze, gemißdeutet habe.

griffe anderer nicht nach den unsrigen zu messen, und besonders bey den Philosophen des hohen Alterthums Sätze deswegen nicht für ungereimt, oder durch neuere Auslegungen für entstellt auszugeben, weil sie uns itzt sehr kindisch vorkommen; sondern sich mehr in das Zeitalter der noch kindischen Vernunft zu versetzen, und zu erwägen, daß dieser noch manche grobe Irrthümer ankleben mußten".

Ich bitte dagegen, rohe sinnliche Vorstellungsarten vom Nonsense zu unterscheiden, und nicht, indem man die alten Philosophen diesen statt jener hegen läßt, sie zu Candidaten des Tollhauses zu machen. So z. E. ist es unmöglich, daß die Pythagoreer, sehr aufgeklärte Menschen in ihrer Art, die Welt aus wirklichen Zahlen entstehn ließen. Man kann und muß also vernünftigerweise einen philosophischen Sinn in dem Zahlensysteme suchen, und dazu wird man selbst durch die Auslegung des Aristoteles und Sextus berechtigt. So verfahren, heißt nicht in die Philosopheme des Alterthums eine moderne Bedeutung gewaltsam hineintragen. Es heißt bloß: die alten Philosophen vernünftig auslegen.

„Dabey können wir nicht umhin, zugleich die Bitte anzufügen, daß der Verfasser nicht so sehr absprechend und wegwerfend von andern urtheilen wolle: So heißt es von den Pythagoreern:

„Das Einathmen des Aethers und des Athemes bey der Welt war nur ein [illegible]

Zweite

Ausdruck der Pythagoreer, und die Idee zu bezeichnen, daß beyde die Welt durchdringen. Man muß auf die Armuth der damaligen Metaphysischen Sprache Rücksicht nehmen. Von einem neuern Schriftsteller, der dies eigentlich verstanden haben wollte (Herrn Hofrath Tiedemann in Marburg) setzt er hinzu: „Das heißt die Meinung eines alten Philosophen buchstäblich, aber nicht ihrem Sinne nach darstellen. Die Pythagoreer dachten sich die Welt eben so wenig als ein thierisches athemholendes Wesen, wie Thales". Zu bildlichen Ausdrücken kann man leicht alles machen, was man will u. w.

Ich bitte dagegen, daß der Recensent Absprechend und Wegwerfend urtheilen, nicht mit einem ruhigen Urtheile aus Gründen verwechseln wolle. Absprechend und wegwerfend z. E. über ein Buch urtheilen, heißt: an den Verfasser deßelben spöttische Bitten thun, ohne weiter das geringste von dem eigentlichen Inhalte, Zwecke, Werthe oder Unwerthe des Buchs zu sagen. Ruhig aus Gründen urtheilen heißt z. E. solche Anmerkungen über einzelne Meynungen des Hrn. Tiedemann machen, wie die obige ist, welche die Bitte des Recensenten veranlaßt hat.

Viertens bitten wir, in der Kritik der alten Meinungen, d. i. in der Beurtheilung der Aechtheit oder Unächtheit der Nachrichten von ihnen, ein wenig mehr Behutsamkeit zu gebrauchen; und mit einem etwas bessern Maaßstabe zu messen. „Nach dem Cicero", heißt es, „hielt Xenophanes den Mond für einen Körper gleich der Erde, der auch, wie diese,

von Menschen bewohnt und angebaut sey. Die Vermuthung ist eines solchen Kopfes würdig. Dagegen sind alle die Angaben des Diogenes und Plutarch von Xenoph. Meinungen, die Sonne entstehe aus entzündeten Dünsten, erlösche des Abends, Mond und Sterne entständen auf eine ähnliche Weise, als historische Irrthümer zu verwerfen. Gerade weil die letztern Behauptungen der noch sehr mangelhaften Sternkunde und dem noch wenig aufgeklärten Zeitalter am angemessensten; weil sie mit Nachrichten von ähnlichen Behauptungen von Philosophen um dieselbe Zeit am übereinstimmendsten sind; weil zu der Lehre der Aehnlichkeit des Mondes mit der Erde noch keine Prämissen angetroffen werden; würden wir die letztern Lehren für ächt, die Nachricht des Cicero hingegen für verdächtig halten; besonders da hier gar leicht eine Verwechslung im Namen, oder ein Schreibfehler, den Xenophanes zu einer unverdienten Ehre kann gebracht haben".

Ich bitte dagegen, meinen Maaßstab der Kritik alter Meinungen nicht einzig nach dem eigenen zu messen; selbst die historische Kritik fleissiger zu studiren; und ein Zeitalter, namentlich Philosophen in demselben, wie die Eleatiker und Pythagoreer, nicht für dummer zu halten, als sie waren; beyläufig auch, nicht gar zu rasch im Cicero zu emendiren, und sich nach der Autorität des Diogenes und Plutarch näher zu erkundigen.

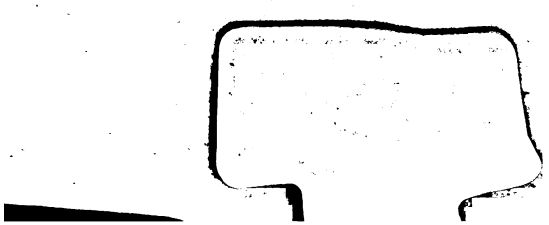
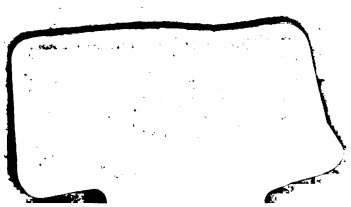
Wir bitten endlich Fünftens, vor der Ausarbeitung jenes größern Werkes, welches eine vol-

handelte pragmatische Geschichte der Philoso-
phie seyn, oder doch wenigstens der Vollen-
dung sehr nahe kommen soll, über den Gang
der Entwickelung des menschlichen Verstandes
genaue Betrachtungen anzustellen, und sich
dadurch richtige und vollständige Begriffe
von dieser Sache zu verschaffen.

Ich bitte dagegen, von meiner Dankbarkeit für den Rath (der sich übrigens von selbst versteht) überzeugt zu seyn.

Auch könte es nicht schaden, wenn der Verf. in diesem größern Werke einen etwas andern Ton, als den compendiarischen des gegenwärtigen Werkes annähme, der zu trocken, und für Leser, die nicht bloß Philosophen sind, nicht anziehend genug ist. Wenn dabey zugleich einige Verstöße gegen den guten Styl (uns wenigstens kommen sie so vor; vielleicht aber versteht der Verf. es besser, und weiß, sie zu rechtfertigen, welches wir uns denn gerne gefallen lassen) vermieden würden, so würde dies Werk seiner Vollendung noch näher gebracht. So dünkt uns z. B., daß in folgender Stelle der Vorrede: **Meinem Bewußtseyn nach hat nie eine andere Triebfeder als wie Wahrheitsliebe mich dazu bewogen,** das wie gar füglich hätte wegbleiben können.

Ich bitte den Rec. zum Schlusse, künftig 1) nicht wieder Bücher so zu recensiren, daß er nicht meldet, was in der Hauptsache der Inhalt ist; 2) niemals einen Schriftsteller zu verhöhnen, von dem er nicht leugnen kann, daß er mit

Sach-

Geschicktniß und Eifer gearbeitet habe; am wenigsten einen Schriftsteller, von dem er selbst mit Achtung behandelt ist; 3) von einem Werke, das zwey Theile hat, und wo die zwey Theile im Titel der Recension angegeben werden, den zweyten Theil niemals ganz unbemerkt zu lassen. Alsdenn wird er seine Recensionen der Vollendung näher bringen, und die allgemeine deutsche Bibliothek an seinem Theile vom Vorwurfe der Schlechtigkeit befreyen, den solche Kritiken, wie die analysirte ist, ihr zuziehn müssen.